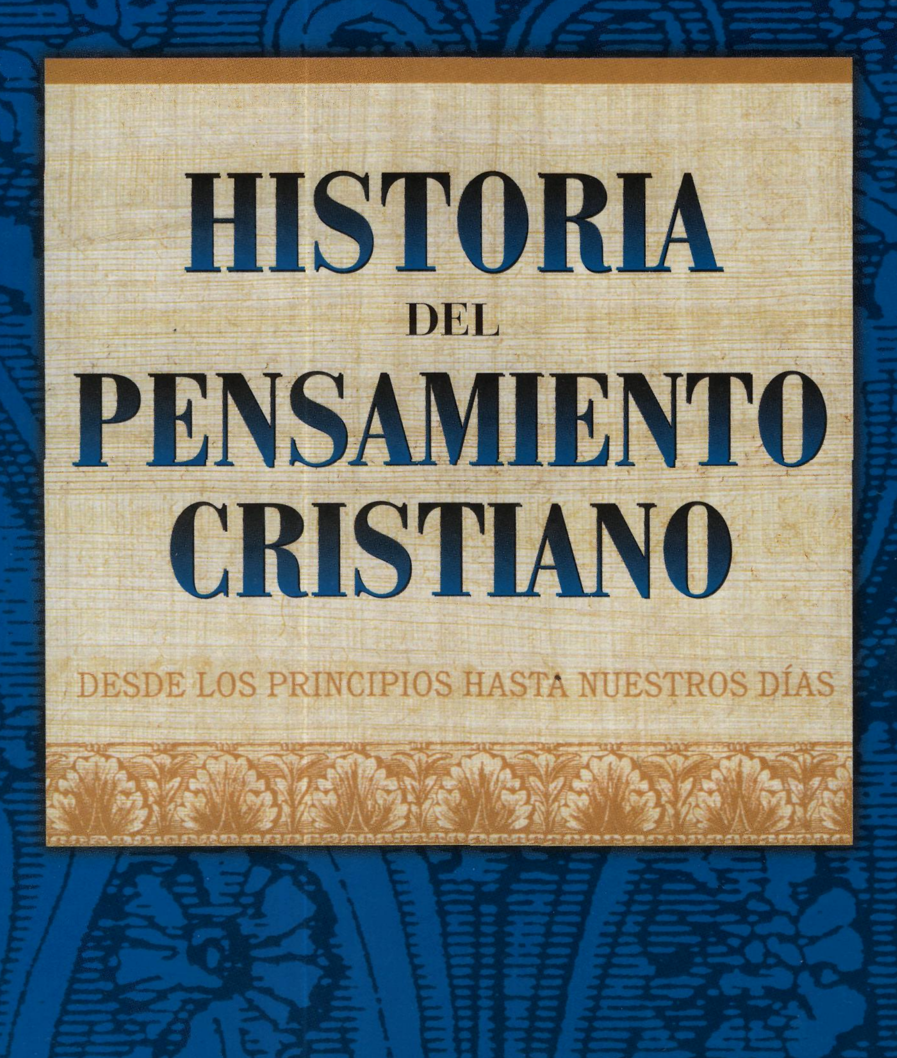


HISTORIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

DESDE LOS PRINCIPIOS HASTA NUESTROS DÍAS

JUSTO L. GONZÁLEZ

Historia del Pensamiento Cristiano es quizás la obra cumbre de este *renombrado autor cubano. Ha sido traducida a varios idiomas, entre ellos* al inglés, el chino y el coreano. En ella el autor nos ofrece un detallado e interesante recuento del desarrollo del pensamiento cristiano desde los orígenes hasta nuestros días.

- ¿Cuál es el origen del Credo Apostólico?
- ¿Qué era lo que estaba en juego cuando se definieron las doctrinas sobre las persona y la obra de Cristo?
- ¿Cómo entendían la Trinidad pensadores como Ireneo, Tertuliano y Atanasio?
- ¿Qué uso hizo la iglesia antigua de la cultura circundante?
- ¿A qué peligros se enfrentó, y qué respuestas dio?

Esta obra la habíamos publicado hasta ahora en dos tomos, pero ahora tenemos el gusto de presentársela en uno solo. Estamos seguro que enriquecerá sus conocimientos de lo que es el cristianismo y enriquecerá su vida.

Dr. Justo L. González es ministro ordenado de la Iglesia Metodista. Hizo sus estudios en su ciudad natal, La Habana, Cuba, luego en el Seminario Evangélico de Teología en Matanzas, y por último en la Universidad de Yale, donde obtuvo su doctorado en Teología Histórica en 1961. Tras servir como *profesor en el Seminario Evangélico de Puerto Rico y en la escuela de teología* de la Universidad de Emory, actualmente se dedica principalmente a la investigación teológica e histórica. Ha publicado sesenta y nueve libros, varios de los cuales han sido traducidos al inglés, portugués, alemán, coreano, ruso y chino. En su tiempo libre, se ocupa de la jardinería.





Categoría: Referencia



JUSTO L. GONZÁLEZ

HISTORIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

TOMO 2

Desde San Agustín hasta la Reforma Protestante

Contenido

Lista de abreviaturas

ActHung	*Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*
ACW	*Ancient Christian Writers*
AHDLMA	*Archives d'Histoire doctrinale et litéraire du Moyen Age*
AlAnd	*Al-Andalus*
AmBenRev	*American Benedictine Review*
AmEccRev	*American Ecclesiastical Review*
Ang	*Angelicum*
AnnTh	*L'Année Théologique*
AnnThAug	*L'Année Théologique Augustinienne*
AnSacTarr	*Analecta Sacra Tarraconensis*
Ant	*Antonianum*
ArchFrHist	*Archivum Franciscanum Historicum*
ArchPh	*Archives de Philosophie*
ARG	*Archiv für Reformationsgeschichte*
Aug	*Augustinus*
Auga	*Augustiniana*
Augm	*Augustinianum*
BAC	*Biblioteca de Autores Cristianos*
BibOr	*Bibliotheca Orientalis*
BijGesch	*Bijdragen tot de Geschiedenis*
BogSmotra	*Bogoslovska Smotra Ephemerides Theologicae*
BThAM	*Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale*
CD	*La Ciudad de Dios*
CECath	*Cahiers des Etudes Cathares*
CH	*Church History*
CienFe	*Ciencia y Fe*
CienTom	*Ciencia Tomista*
CollFranNeer	*Collectanea Franciscana Neerlandica*
CommSanct	*Communio Sanctorum*
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiaticorum Latinorum*
CuadEstGall	*Cuadernos de Estudios Gallegos*
CuadSalFil	*Cuadernos Salmantinos de Filosofía*

Denzinger	*Enchiridion Symbolorum Definitionum et Daclarationum* (ed. Denzinger and Rahner), 31st edition, 1957
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*
DissAbs	*Dissertation Abstracts*
DivThom	*Divus Thomas: Commentarium de Philosophia et Theologia*
DKvCh	*Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* (ed. Grillmeier und Bacht)
DomSt	*Dominican Studies*
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*
DS	*Dictionnaire de Spiritualité*
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*
EchOr	*Echos d'Orient*
EncCatt	*Enciclopedia Cattolica*
EngHisRev	*English Historical Review*
EphemMar	*Ephemerides Mariologicae*
EstEcl	*Estudios Eclesiásticos*
EstFran	*Estudis Franciscans*
Estudios Fran	*Estudios Franciscanos*
EtAug	*Etudes Augustiniennes*
EtFran	*Etudes Franciscaines*
FrancSt	*Franciscan Studies*
FranzSt	*Franziskanische Studien*
FrFran	*La France Franciscaine*
GCFilIt	*Giornale Critico di Filosofia Italiana*
GM	*Giornale di Metafisica*
Greg	*Gregorianum*
GuL	*Geist und Leben*
HistZschr	*Historische Zeitschrift*
HorSem	*Horae Semiticae*
HTR	*Harvard Theological Review*
Hum	*Humanitas*
IntkZtschr	*Internationale kirchliche Zeitschrift*
JEH	*Journal of Ecclesiastical History*
JHP	*Journal of the History of Philosophy*
JKGSlav	*Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven*

JMedRenSt	*Journal of Medieval and Renaissance Studies*
JRel	*The Journal of Religion*
LCC	*Library of Christian Classics*
Mansi	*Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (ed. Mansi)
MedSt	*Mediaeval Studies*
MiscFranc	*Miscellanea Francescana*
ModSch	*Modern Schoolman*
Ms	*Manuscripta*
MSR	*Mélanges de Science Religieuse*
NedTheolTschr	*Nederlands Theologisch Tijdschrift*
NSch	*The New Scholasticism*
OgE	*Ons geestelijk Erf*
OrChr	*Orientalia Christiana*
PatMed	*Patristica et Mediaevalia*
PG	*Patrologiae cursus completus... series Graeca* (ed. Migne)
PL	*Patrologiae cursus completus... series Latina* (ed. Migne)
PO	*Patrologia Orientalis*
RCHist	*Rivista Critica di Storia della Filosofia*
RelCult	*Religión y Cultura*
RET	*Revista Española de Teología*
RevAscMyst	*Revue d'Ascetique et de Mystique*
RevBened	*Revue Bénédictine*
RevEsp	*Revista de Espiritualidad*
RevEstGall	*Revista de Estudios Gallegos*
RevEtAug	*Revue des Etudes Augustiniennes*
RevStSl	*Revue des Etudes Slaves*
RevPhil	*Revue de Philosophie*
RevPhLouv	*Revue Philosophique de Louvain*
RevPortFil	*Revista Portuguesa de Filosofia*
RevUMad	*Revista de la Universidad de Madrid*
RFilNSc	*Revista di Filosofia Neoscolastica*
RHPhRel	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*
RnsPh	*Revue néoscolastique de Philosophie*
RQH	*Revue des Questions Historiques*
RRosm	*Rivista Rosminiana*

RScPHTh	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*
RScRel	*Recherches de Science Religieuse*
RStLet	*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*
RThAM	*Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*
RThLouv	*Revue théologique de Louvain*
Sal	*Salmanticensis*
Sap	*Sapientia*
Sapza	*La Sapienza; Rivista di Filosofia e di Lettere*
SC	*Sources Chrétiennes*
Sch	*Scholastik: Vierteljahrschrift für Theologie und Philosophie*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SM	*Sacramentum Mundi*
Spec	*Speculum: A Journal of Medieval Studies*
StCath	*Studia Catholica*
StFran	*Studi Francescani*
StMed	*Studi Medievali*
SVNC	*Scriptorum Veterum Nova Collectio*
Theoria	*Theoria: Swedish Journal of Philosophy and Psychology*
ThGl	*Theologie und Glaube*
ThPhil	*Theologie und Philosophie*
ThR	*Theologische Revue*
TLztg	*Theologische Literaturzeitung*
TQ	*Theologische Quartalschrift*
Tut	*Tijdschr voor Theologie*
Viv	*Vivarium*
VyV	*Verdad y Vida*
Wuw	*Wissenschaft und Weisheit*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZschrKgesch	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*
ZschrPhForsch	*Zeitschrift für Philosophische Forschung*

EX LIBRIS ELTROPICAL

I

El pensamiento de San Agustín

Al terminar el volumen anterior, habíamos llevado nuestra historia hasta el año 451, fecha en que tuvo lugar el Concilio de Calcedonia. Sin embargo, nuestros últimos capítulos trataban exclusivamente acerca de las controversias cristológicas en el Oriente, y nada habíamos dicho acerca de la actividad teológica occidental después de las controversias trinitarias.

Nos toca ahora regresar al Occidente y a los últimos años del siglo IV y los primeros del V para estudiar la figura cimera de Agustín. Agustín es tanto el fin de una era como el comienzo de otra. Es el último de los padres de la antigüedad y el fundamento de toda la teología latina de la Edad Media. En él convergen las principales corrientes del pensamiento antiguo y de él fluyen, no solo la escolástica medieval, sino también buena parte de la teología protestante del siglo XVI.

Porque su teología no fue forjada en la meditación abstracta sino en el fragor de la vida, el único modo de comprenderla es penetrar en ella a través de la biografía del propio Agustín.[1]

---

1 Las obras anteriores al año 1931 se hallan en la *Bibliografía agustiniana* del P. Raimundo González (El Escorial, 1931). Además merece mención el artículo de E. Portalié en el *DTC.*, que ha sido publicado en inglés bajo el título de *A Guide to the Thought of Saint Augustine* (Chicago, 1960). El tomo I de las *Obras* de San Agustín publicadas por la B.A.C. contiene también una extensa bibliografía. Y merecen citarse: L. Fabre, *Saint*

Su juventud

Nació Agustín en el año 354, en la ciudad de Tagaste, en el norte de Africa. Su padre, Patricio, servía al gobierno romano en labores de administración. No había aceptado la fe cristiana de su esposa Mónica, quien soportaba sus abusos con ejemplar paciencia y se dedicaba con ahínco a rogar por la conversión de su esposo y la de su hijo Agustín, peticiones éstas que vio contestadas antes de su muerte.

Tenemos conocimiento de la juventud de Agustín y de su conversión principalmente por su obra *Confesiones*. Las *Confesiones* de Agustín —que toda persona culta debiera haber leído— son una autobiografía espiritual en la que el autor se esfuerza por mostrar y confesar cómo Dios dirigió sus pasos desde sus primeros años, aun en medio de su rebelión e incredulidad. Se trata, por lo tanto, de un documento sin paralelo en la literatura antigua y —aun cuando algunos eruditos hayan dudado de su fidelidad histórica— de una oportunidad inigualable para estudiar el modo en que su propia vida influyó en el pensamiento de Agustín.[2]

En Tagaste pasó Agustín los primeros años de su vida, y de allí fue a continuar sus estudios, primero a la vecina Madaura, y luego, a la edad de diecisiete años, a Cartago. Allí se dedicó, no solo al estudio de la retórica, sino también a una vida desordenada que culminó en su unión a una concubina de la que, un año después, nació su único hijo, Adeodato. Pero esto no fue obstáculo para que Agustín continuara destacándose en los ejercicios de retórica, y pronto fue tenido por uno de los más elocuentes hombres de la ciudad.

Fue en Cartago, y con el propósito de mejorar su estilo, que Agustín leyó el *Hortensio* de Cicerón, obra ésta que le hizo apartarse de la retórica pura y superficial y lanzarse a la búsqueda de la verdad.

> Mas siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así el fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama el *Hortensio*. Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti. Porque no era para pulir el estilo —que es lo que parecía debía comprar yo con los dineros maternos en aquella edad de mis diecinueve años, haciendo dos que había muerto mi padre—; no era, repito, para pulir el estilo para lo que yo empleaba la lectura de aquel libro, ni era la elocución lo que a ella me incitaba, sino lo que decía.[3]

Sin embargo, esta búsqueda de la verdad no llevó al joven Agustín a la fe cristiana ortodoxa, sino más bien al maniqueísmo.

El maniqueísmo

Los orígenes del maniqueísmo, así como sus doctrinas, son mucho mejor conocidos hoy que hace cuarenta años, pues en las últimas décadas se han descubierto importantes documentos de origen maniqueo que sirven para corregir la visión parcial y fragmentaria que antes obteníamos a través de los escritores ortodoxos, que eran la única fuente de nuestro conocimiento del maniqueísmo.[4]

Mani, el fundador del maniqueísmo, nació en Babilonia, en el año 216. Al parecer, su padre era miembro de una secta de tendencias gnósticas y ascéticas, y fue en el seno de esa comunidad que Mani nació y se crió. A los doce años recibió una revelación que le ordenó apartarse de la secta en que había nacido, y a los veinticuatro recibió otra que le convirtió en el profeta y apóstol de la nueva «religión de la luz». Tras predicar, no solo en Persia y Mesopotamia, sino también en la India, perdió el apoyo imperial de que antes había gozado y fue hecho prisionero y encadenado de tal suerte que sucumbió antes de cumplirse el mes de su encarcelamiento.[5] A su muerte sus discípulos se dividieron, pero ya en el año 282 uno de ellos, Sisinio, había logrado

---

Augustin (Paris, 1951); P. Gerosa, *S. Agostino, Vita e opere* (Alba, 1952); G. Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies* (London, 1963); P. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (London, 1967).

2 Las principales dudas acerca de la exactitud histórica de las *Confesiones* giran en torno a la conversión de Agustín. Al llegar a esta cuestión, ofreceremos una nota bibliográfica que pueda servir de introducción a quien desee estudiarla con más detenimieno.

3 *Confesiones*, III, cap. 4 (*BAC*, XI, 159-161).

4 Hay en español un magnífico estudio que hace amplio uso de tales documentos, y que por tanto puede servir de introducción al estudio del maniqueísmo: H.Ch. Puech, *Maniqueísmo* (Madrid, 1957). En el párrafo que sigue adoptamos la cronología de este estudio. Véase también: L.J.R. Ort, *Mani: A Religio-Historical Description of His Personality* (Leiden, 1957).

5 La tradición, harto difundida en los manuales de historia eclesiástica, según la cual Mani fue desollado vivo no parece tener otro fundamento que la imaginación de algunos autores antiguos. Véase Puech, *op. cit.*, pp. 40-42.

reunirles bajo su obediencia. A partir de entonces el maniqueísmo emprendió una amplia campaña de difusión y propaganda, tanto hacia la India y China en el oriente como hacia Palestina y Egipto en el occidente. Poco después, sus representantes se encontraban en toda la cuenca del Mediterráneo, donde ganaban adeptos poniendo en ridículo las doctrinas del cristianismo ortodoxo.[6]

La doctrina maniquea sigue el antiguo camino gnóstico de intentar ofrecer respuesta a la miseria de la condición humana mediante una revelación que le da a conocer al ser humano su origen divino y le libra de sus ataduras a la materia. Según esta doctrina, el espíritu humano es parte de la sustancia divina, y a ella debe volver. En el entretanto, se encuentra sujeto a terribles angustias que son sencillamente el resultado de su unión, aquí en la Tierra, con el principio del mal. Por otra parte, el principio del bien se ha revelado anteriormente mediante numerosos profetas, de los cuales los principales fueron Buda, Zoroastro y Jesús. El propio Mani es la continuación de esta ilustre estirpe de profetas, con la salvedad, de enorme importancia, de que él es el último de ellos: los que antes que él vinieron, solo nos dejaron revelaciones incompletas y parciales; pero ahora Mani nos ha revelado la Verdad última, la Verdad de que dieron testimonio hombres tales como Buda, Zoroastro y Jesús. Aun más, Mani es la encarnación del Paracleto, y en él hay revelación, no solo de la verdad religiosa, sino también de una ciencia perfecta. Esta «ciencia», naturalmente, consistía de manera casi exclusiva en una serie de mitos acerca del origen y el funcionamiento del mundo, y del modo en que la Luz y las Tinieblas —los dos principios eternos y antagónicos de todo dualismo de tendencias gnósticas— luchan en él. Y, sin embargo, a pesar de su carácter mitológico, la tal «ciencia» fue capaz de captar la imaginación y la adhesión de un hombre como Agustín.

Agustín nunca pasó de ser «oyente» del maniqueísmo, y no llegó —ni, al parecer, pretendió realmente llegar— al rango de los «perfectos».[7] Debido a su punto de partida dualista, el maniqueísmo propugnaba una ética de renunciación de tal suerte que hubiera sido imposible cumplirla sin llegar al extremo de negarse a ingerir alimentos. Para salvar este obstáculo, se distinguía entre los «oyentes» y los «perfectos». Los «oyentes» no se dedicaban a una vida de absoluta renunciación, sino que continuaban llevando la vida del común de los humanos, aunque, como es de suponerse, participando del culto y las doctrinas maniqueas y contribuyendo con sus bienes a la obra de la «iglesia de la luz». La esperanza de tales «oyentes» no era ir directamente al cielo tras su muerte, sino reencarnar en algún «perfecto». Por su parte, los «perfectos» debían llevar una vida de absoluta renunciación a todo, excepto a ciertos alimentos de los que era lícito comer con el fin de salvar, digiriéndolas, las partículas de luz que en ellos había.[8]

Fue, pues, al rango de los «oyentes» que Agustín perteneció durante nueve años.[9] Al parecer, lo que le inclinó hacia el maniqueísmo fue la promesa que éste hacía de ofrecer una explicación «racional» del universo, sin necesidad de recurrir a autoridad externa alguna. Puesto que los maniqueos rechazaban buena parte del Antiguo Testamento, y éste siempre le había resultado difícil de entender, Agustín tuvo entonces otra razón para sumarse a estos predicadores de la religión «espiritual». Por último, el problema del mal y su relación con el Dios bueno, problema que siempre le había atormentado, parecía quedar resuelto con la afirmación de que había, no un solo principio eterno, sino dos, y que ambos pugnaban en esta vida y este universo nuestros.

De igual modo que la fuerza del maniqueísmo estaba en su pretensión de ser estrictamente «racional» y «científico», su gran debilidad estaba en su incapacidad de cumplir esa promesa. Desde los comienzos mismos de su período maniqueo, Agustín tenía dudas que sus maestros no pudieron resolver. Al principio creyó que, con solo llevar esas dudas ante alguno de los principales maestros del maniqueísmo, recibiría la respuesta necesaria. En el entretanto, combinó sus labores docentes y sus estudios maniqueos con investigaciones astrológicas en las que puso su confianza hasta que se le probó irrefutablemente la falsedad de la astrología.[10] Cuando por fin llegó el ansiado momento en que pudo conocer a uno de los más famosos obispos maniqueos —Fausto de Mileva— la ocasión resultó en una decepción tan grande que Agustín perdió su fe en el maniqueísmo.

---

6 Puesto que en esta expansión aparecieron diferencias regionales dentro del maniqueísmo, quien desee estudiar con detenimiento la influencia de esta doctrina en Agustín debe ante todo conocer el carácter del maniqueísmo en el norte de Africa. Para ello, consúltense: J. Zeiller, «Les hérésies en Afrique entre la paix constantinienne et l'invasion vandale», en *Mélanges à la mémorie* de F. Martroye (Paris, 1940), pp. 101-106; W.H.C. Frend, «The Gnostic Manichaean Tradition in Roman Africa», *JEH*, IV (1953), pp. 13-26; L.H. Grondijs, «Numidian Manichaeism in Augustine's Time», *NedTheolTschr*, IX (1954-1955), pp. 21-42; F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine* (Paris, 1970).

7 D. Roché, «Saint Augustin et les manichéens de son temps», *CECath*, I (1949), 21-50 (reseñado en *BThAM*, VII, 2425).

8 Puech, *op. cit.*, p. 67, señala que ésta es la doctrina de la «salvación por el vientre» de que tanto se burlaba Agustín después de haber abandonado el maniqueísmo.

9 *Conf.*, III, cap. 11 (*BAC* XI, 177).

10 *Conf.*, IV, cap. 3 (*BAC* XI, 191-193).

> En estos nueve años escasos en que les oí con ánimo vagabundo, esperé con muy prolongado deseo la llegada de aquel anunciado Fausto. Porque los demás maniqueos con quienes por casualidad topaba, no sabiendo responder a las cuestiones que les proponía, me remitían a él, quien a su llegada y una sencilla entrevista resolvería facilísimamente todas aquellas mis dificultades y aun otras mayores que se me ocurrieran de modo clarísimo.
> Tan pronto como llegó pude experimentar que se trataba de un hombre simpático, de grata conversación y que gorjeaba más dulcemente que los otros las mismas cosas que éstos decían. Pero ¿qué prestaba a mi ser este elegantísimo servidor de copas preciosas? Ya tenía yo los oídos hartos de tales cosas, y ni me parecían mejores por estar mejor dichas, ni más verdaderas por estar mejor expuestas, ni su alma más sabia por ser más agraciado su rostro y pulido su lenguaje.[11]

Decepcionado con el maniqueísmo y con la mala conducta de sus propios discípulos en Cartago, Agustín decidió marchar a Roma. Allí continuó sus relaciones con los maniqueos, pero sin creer ya en sus doctrinas, sino inclinándose más bien al escepticismo de la Academia.

> Por este tiempo se me vino también a la mente la idea de que los filósofos que llaman académicos habían sido los más prudentes, por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre.[12]

Pero Roma tampoco resultaba un lugar conveniente para su carrera de retórica, pues los alumnos, aunque menos revoltosos que los de Cartago, se las arreglaban para no pagarle. Esta dificultad le llevó a probar fortuna en Milán, donde había una posición vacante para un maestro de retórica. Fue en Milán que Agustín conoció, primero, el neoplatonicismo, y luego, a través del obispo Ambrosio y su compañero Simpliciano, al Señor a quien serviría por el resto de su vida.

Las obras de los que él llama «platónicos» —probablemente Plotino, Porfirio y otros neoplatónicos— no solo sacaron a Agustín del escepticismo en que había caído, sino que le ayudaron a resolver dos de las grandes dificultades que le impedían aceptar la fe cristiana: el carácter incorpóreo de Dios y la existencia del mal. El maniqueísmo, con su concepto de la divinidad corpórea y su dualismo, había ofrecido respuestas fáciles a estas cuestiones; pero tales respuestas habían resultado ser insuficientes. Ahora, el neoplatonicismo ofrecía un modo de entender la naturaleza incorpórea, y ofrecía además un modo de interpretar el mal que no requería un punto de partida dualista. Puesto que más adelante, al estudiar el pensamiento de Agustín, veremos su modo de entender la naturaleza incorpórea y su solución al problema del mal, no debemos detenernos ahora a exponer estas cuestiones. Baste decir que la posición que Agustín toma frente a ellas se debe en buena medida a la influencia que sobre él ejercieron los neoplatónicos.

11 *Conf.*, V, cap. 6 (*BAC*, XI, 239).
12 *Conf.*, V, cap. 10 (*BAC*, XI, 251).

La conversión

La conversión de Agustín al cristianismo, que tuvo lugar poco después de su descubrimiento del neoplatonicismo, combina elementos puramente racionales con otros factores emocionales y, hasta podría decirse, milagrosos. Cuando Agustín llegó a Milán, era obispo de esa ciudad el famoso Ambrosio, hombre de grandes dotes intelectuales y de inflexible rectitud. A conocerle y escucharle fue Agustín, no con el propósito de oír lo que decía, sino de descubrir cómo lo decía. Fue a escucharle, pues, no como un alma angustiada en busca de la verdad, sino como un profesional que visita a otro para juzgarle y quizá aprender algo de su técnica. Sin embargo, pronto descubrió que estaba escuchando, no solo el modo en que Ambrosio hablaba, sino también lo que decía, sobre todo por cuanto éste ofrecía interpretaciones alegóricas del Antiguo Testamento que resolvían muchas de las dificultades que antes le habían impedido llegar a creer.

> Y aun cuando no me cuidaba de aprender lo que decía, sino únicamente de oír cómo lo decía —era este vano cuidado lo único que había quedado en mí, desesperado ya de que hubiese para el hombre algún camino que le condujera a ti—, veníanse a mi mente, justamente con las palabras que me agradaban, las cosas que despreciaba, por no poder separar unas de otras, y así, al abrir mi corazón para recibir lo que decía elocuentemente, entraba en él al mismo tiempo lo que decía de verdadero, mas esto por grados.
> Porque primeramente empezaron a parecerme defendibles aquellas cosas y que la fe católica —en pro de la cual creía yo que no podía decirse nada ante los ataques de los maniqueos— podía

afirmarse y sin temeridad alguna, máxime habiendo sido explicados y resueltos una, dos y más veces los enigmas de las Escrituras del Viejo Testamento, que, interpretados por mí a la letra, me daban muerte. Así, pues, declarados en sentido espiritual muchos de los lugares de aquellos libros, comencé a reprender aquella mi desesperación, que me había hecho creer que no se podía resistir a los que detestaban y se reían de la ley y los profetas.[13]

Esta nueva visión del sentido de la fe cristiana no fue empero suficiente para llevar a Agustín a aceptarla. Su temperamento ardiente, y las tendencias ascéticas del cristianismo que había visto en su hogar y de la filosofía neoplatónica que acababa de conocer, le llevaban a pensar que, de aceptar la fe cristiana, debía hacerlo con la total negación de sí mismo de un asceta. Puesto que en ello iban envueltos, no solo su carrera profesional, sino también los placeres sensuales que entonces creía tan necesarios, no se atrevía a dar el paso definitivo. Intelectualmente, la decisión estaba hecha; pero su voluntad se resistía aun. Su oración era: «Dame castidad y continencia, pero no ahora».[14]

Fueron dos noticias de conversiones semejantes a la que se requería de él las que llevaron a Agustín a la vergüenza, la desesperación y, por último, la conversión. El primer caso fue el de Mario Victorino, a quien Agustín admiraba por haber traducido al latín las obras de los neoplatónicos, y quien recientemente, y tras largas vacilaciones, había hecho en Roma confesión pública de su fe cristiana. El otro caso le fue contado a Agustín por un oficial de la corte imperial, y se trataba de la conversión de dos compañeros suyos que, leyendo la *Vida de San Antonio*, decidieron abandonar el mundo y dedicar sus vidas al servicio de Dios. Esta historia tocó el corazón de Agustín de tal modo que, angustiado por su incapacidad de tomar la decisión definitiva, huyó al huerto y se tiró a llorar bajo una higuera dando voces lastimeras:

«¿Hasta cuándo, hasta cuándo ¡mañana! ¡mañana!? ¿Por qué no hoy? ¿Por qué no poner fin a mis torpezas en esta hora?» Decía estas cosas y lloraba con amarguísima contrición de mi corazón. Mas he aquí que oigo de la casa vecina una voz, como de niño o niña, que decía cantando, y repetía muchas veces: «Toma y lee, toma y lee».

13 *Conf.*, V, cap. 14 (*BAC* XI, 259).
14 *Conf.*, VIII, cap. 7 (*BAC.*, XI, 393).

De repente, cambiando de semblante, me puse con toda la atención a considerar si por ventura había alguna especie de juego en que los niños soliesen cantar algo parecido, pero no recordaba haber oído jamás cosa semejante; y así, reprimiendo el ímpetu de las lágrimas, me levanté, interpretando esto como una orden divina de que abriese el códice y leyese el primer capítulo que hallase.

Porque había oído decir de Antonio que, convertido por una lectura del Evangelio, a la cual había llegado por casualidad, y tomando como dicho para sí lo que se leía: *Vete, vende todo lo que tienes, dalas a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos y después ven y sígueme*, se había al punto convertido a ti con tal oráculo.

Así que, apresurado, volví al lugar donde estaba sentado Alipio y yo había dejado el códice del Apóstol al levantarme de allí. Toméle, pues; abríle, y leí en silencio el primer capítulo que se me vino a los ojos, y decía: *No en comilonas y embriagueces, no en lechos y en liviandades, no en contiendas y emulaciones, sino revestíos de nuestro Señor Jesucristo y no cuidéis de la carne con demasiados deseos.*

No quise leer más, ni era necesario tampoco, pues al punto que di fin a la sentencia, como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas.

Entonces, puesto el dedo o no sé qué cosa de registro, cerré el códice, y con rostro ya tranquilo se lo indiqué a Alipio, quien a su vez me indicó lo que pasaba por él, y que yo ignoraba. Pidió ver lo que había leído; se lo mostré, y puso atención en lo que seguía a aquello que yo había leído y yo no conocía. Seguía así: *Recibid al débil en la fe*, lo cual se aplicó él a sí mismo y lo comunicó. Y fortificado con tal admonición y sin ninguna turbulenta vacilación, se abrazó con aquella determinación y santo propósito, tan conforme con sus costumbres, en las que ya de antiguo distaba ventajosamente tanto de mí.

Después entramos a ver a la madre; indicámoselo y llenóse de gozo; contámosle el modo como había sucedido, y saltaba de alegría y cantaba victoria, por lo cual te bendecía a ti, *que eres poderoso para darnos más de lo que pedimos o entendemos*, porque veía que le habías concedido, respecto de mí, mucho más de lo que constantemente te pedía con gemidos lastimeros y llorosos.[15]

15 *Conf.*, VIII, cap. 12 (*BAC*, XI, 407-409).

¿Cuál fue el carácter exacto de esta conversión de Agustín? He aquí la pregunta que desde fines del siglo XIX debaten los eruditos.[16] Se trata de saber si la conversión del huerto de Milán llevó en realidad a Agustín a la fe cristiana de la Iglesia y de Mónica, o si le llevó más bien a la vida y a la fe que propugnaban los filósofos neoplatónicos. Como hemos dicho anteriormente, es éste el principal punto en que se ha puesto en duda la veracidad histórica de las *Confesiones*. Y hay buenas razones para tales dudas, pues al tiempo que las *Confesiones* nos dan la impresión de que Agustín se convirtió a la fe cristiana en el huerto de Milán, las obras que el propio Agustín escribió inmediatamente después de aquella experiencia tienen un sabor más marcadamente neoplatónico que cristiano.

A Casicíaco, en las afueras de Milán, se retiró Agustín con un reducido número de quienes, como él, estaban dispuestos a llevar una vida de renuncia y meditación. Allí sostuvo con sus compañeros de retiro una serie de conversaciones que dieron origen a los «Diálogos de Casicíaco»: *Contra los académicos*,[17] *De la vida feliz*,[18] *Del orden*,[19] *Soliloquios*[20] y *De la inmortalidad del alma*.[21] En estas obras, el interés de Agustín parece estar más en la contemplación filosófica que en el estudio de las doctrinas de la Iglesia. Aun más, es en los escritos de Agustín donde se manifiesta más claramente la influencia que sobre su pensamiento ejerció el neoplatonismo. Cabe, entonces, preguntarse: ¿No será que la conversión del huerto de Milán fue en realidad de

16 La controversia anterior a 1920 se halla resumida en: Ch. Boyer, *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin* (Romae, 1953), pp. 11-16. Después de 1920, merecen citarse: P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Paris, 1950); R. Guardini, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus* (München, 1950), reedición de una obra de 1935; S. F. Femiano, *Reflessioni critiche sulla conversione di S. Agostino* (Napoli, 1951); K. Adam, *Die Geistige Entwicklung des heiligen Augustinus* (Darmstadt, 1956); A. Sizoo, «Augustinus' bekeeringsverhall als narratio», *Ant*, IV (1954), pp. 240-257; G. Mathon, «Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique?», *RevEtAug*, I (1955), pp. 107-127; F. Bolgiani, *La conversione di S. Agostino e l'VIII° libro delle «Confessioni»* (Torino, 1956); C. Vaca, «La experiencia religiosa en San Agustín», *RevEsp*, XIV (1955), pp. 185-204; V. Capanaga, «San Agustín en nuestro tiempo: Problemas sobre la conversión», *Aug*, I (1956), pp. 33-48. Véase, además, sobre el episodio mismo del huerto de Milán, la serie de artículos de Cayré y Courcelle aparecida en *AnnTh*, 1951. Sobre el tema más general del desarrollo del pensamiento de Agustín, Véase: A.W. Matthews, *The Development of St. Agustine: From Neoplatonism to Christianity*, 386-391 A.D. (Washington, 1980).

17 *BAC*, XXI, 74-223.

18 *BAC*, X, 622-667.

19 *BAC*, X, 680-797.

20 *BAC*, X, 498-601.

21 *PL.*, XXXII, 1021-1034.

carácter filosófico, y que Agustín solo llegó a seguir las doctrinas cristianas años más tarde? Tal ha sido, efectivamente, la conclusión de algunos eruditos. A éstos se han opuesto otros, no menos eruditos, que han defendido la interpretación tradicional de la conversión de Agustín. Nuestra propia opinión es que Agustín conocía desde su infancia las principales doctrinas cristianas, y que una vez que la lectura de los neoplatónicos, los sermones de Ambrosio y las conversaciones con Simpliciano echaron abajo los obstáculos que se oponían a la fe, aceptó en su mente la verdad del cristianismo. Esta verdad se le hacía empero difícil de llevar a la práctica, no solo por razón de la dificultad que siempre hay en toda conversión, sino también porque su medio ambiente y sus lecturas neoplatónicas crearon en él un ideal de vida de carácter ascético en el que se combinaba la renunciación neotestamentaria con la «vida filosófica» de los neoplatónicos. La conversión del huerto de Milán no fue entonces una decisión de aceptar tal o cual doctrina cristiana, sino la revelación y la recepción de un poder capaz de vencer todos los obstáculos que se oponían a la vida contemplativa. Esto era todo lo que Mónica pedía. Esto era todo lo que Agustín necesitaba. Intelectualmente, en lo esencial, era ya cristiano antes del episodio del huerto; en lo demás, lo sería cada vez más según sus estudios y sus deberes pastorales y episcopales se lo fuesen exigiendo.

Tras su conversión y el breve periodo de recogimiento y meditación en Casicíaco, Agustín, su hijo Adeodato y su amigo Alipio regresaron a Milán, donde recibieron el bautismo de manos de Ambrosio.[22] De allí decidieron regresar a Tagaste, y para ello se dirigieron al puerto de Ostia, donde Mónica enfermó y murió, no sin antes haber tenido placenteros ratos de conversación y comunión religiosa con su hijo.[23]

22 La leyenda según la cual el bautismo de Agustín produjo gran regocijo a Ambrosio, y ambos fueron inspirados a cantar el *Te Deum*, carece de todo fundamento. Al parecer, Ambrosio no se había percatado de las grandes dotes intelectuales y personales del joven catecúmeno a quien bautizó.

23 Es acerca de uno de estos episodios —el comúnmente llamado «la visión de Ostia»— que se han suscitado largas controversias. «La visión de Ostia», que se encuentra en *Conf.* IX, cap. 10, ha sido interpretada por algunos como una experiencia mística, mientras que otros creen que se trata solo de una entusiasta y arrobadora conversación. Esta discusión es tanto más importante por cuanto «la visión de Ostia» es el único texto en que Agustín parece decir haber tenido una experiencia mística. Luego, si se le interpreta de otro modo, cabe poner en duda todo el llamado «misticismo» de San Agustín. La mayor parte de los autores piensa que «la visión de Ostia» fue verdaderamente una experiencia mística. Contra esta opinión, véase: E. Hendrik, *Augustins Verhältnis zur Mystik: Eine patristische Untersuchung* (Würzberg, 1936). Hay más información bibliográfica en: J. Heitz, «Une question ourverte: La mystique de saint Augustin», *RHPhRel*, 45 (1965), 315-34; V. Zangara, «La visione di Ostia: Storia dell'indagine e della controversia», *RStLet*, 15 (1979, 63-82.

Años más tarde, recordando la muerte de su madre, Agustín escribió algunas de sus más emotivas líneas:

> Cerraba yo sus ojos, mas una tristeza inmensa afluía a mi corazón, y ya iba a resolverse en lágrimas, cuando al punto mis ojos, al violento imperio de mi alma, resorbían su fuente hasta secarla, padeciendo con tal lucha de modo imponderable. Entonces fue cuando, al dar el último suspiro, el niño Adeodato rompió a llorar a gritos; mas reprimido por todos nosotros, calló. De ese modo era también reprimido aquello que había en mí de pueril, y me provocaba al llanto, con la voz juvenil, la voz del corazón, y callaba. Porque juzgábamos que no era conveniente celebrar aquel entierro con quejas lastimeras y gemidos, con los cuales se suele frecuentemente deplorar la miseria de los que mueren o su total extinción; y ella ni había muerto miserablemente ni había muerto del todo; de lo cual estábamos nosotros seguros por el testimonio de sus costumbres, *por su fe no fingida* y otros argumentos ciertos.
>
> ¿Y qué era lo que interiormente tanto me dolía sino la herida reciente que me había causado el romperse repentinamente aquella costumbre dulcísima y carísima de vivir juntos?
>
> Cierto es que me llenaba de satisfacción el testimonio que había dado de mí, cuando en esta última enfermedad, como acariciándome por mis atenciones con ella, me llamaba *piadoso* y recordaba con gran afecto de cariño no haber oído jamás salir de mi boca la menor palabra dura o contumeliosa contra ella. Pero ¿qué era, Dios mío, Hacedor nuestro, este honor que yo le había dado en comparación de lo que ella me había servido? Por eso, porque me veía abandonado de aquel tan gran consuelo suyo, sentía el alma herida y despedazada mi vida, que había llegado a formar una sola con la suya.[24]

Por alguna razón —quizá la muerte de su madre, o quizá la incertidumbre política debida al usurpador Máximo— Agustín y los suyos, en lugar de continuar rumbo a Africa, regresaron a Roma, donde permanecieron hasta bien avanzado el próximo año. Fue en Roma que Agustín compuso sus dos libros *De las costumbres de la Iglesia Católica* y

24 *Conf.*, IX, cap. 12 (*BAC*, XI, 451-453).

De las costumbres de los maniqueos[25] y su obra *De la cuantidad del alma*.[26] También allí comenzó a escribir *Del libre albedrío*,[27] aunque no terminó esta obra sino después de regresar a Tagaste. De este modo comenzaba Agustín toda una serie de obras contra los maniqueos.

De regreso a Tagaste, Agustín vendió las propiedades que había heredado de sus padres, dio a los pobres el dinero recibido, y se dedicó a llevar, junto a Alipio y Adeodato, una vida serena y retirada que combinaba algo de los rigores del monasterio con un ambiente de estudio, meditación y discusión. Fue durante este periodo que compuso *Del Maestro*,[28] basado en un diálogo con Adeodato y cuyo resultado es mostrar que Cristo es el único maestro de todos. Esta obra es tanto más valiosa por cuanto fue escrita poco después de la muerte prematura de Adeodato, y por tanto vibran en ella los sentimientos del padre adolorido. También de esta época son *Del Génesis, contra los maniqueos*[29] y *De la verdadera religión*.[30]

En el año 391 Agustín visitó la ciudad de Hipona con el propósito de tratar de convencer a un amigo para que se sumara a la comunidad de Tagaste. En el curso de esa visita, el obispo de Hipona, Valerio, le obligó a recibir la orden de presbítero y dedicarse a la tarea pastoral. Esto no era del agrado de Agustín, quien hizo todo lo posible por evadir una responsabilidad para la cual no se consideraba capacitado y que además interrumpiría su vida de estudio y meditación. Empero, una vez ordenado presbítero, Agustín se dedicó a cumplir sus nuevas obligaciones con ahínco y devoción. A fin de permitirle continuar su vida monástica, Valerio le regaló un huerto cerca de la catedral, y en él pronto se alzaba un monasterio cuya alma era el nuevo presbítero de la ciudad. Además, en vista de la elocuencia de su recluta, y en vista también del hecho de que él mismo era griego y tenía dificultades para predicar en latín, Valerio hizo una excepción en el caso de Agustín y le permitió predicar aun en su propia presencia, cosa desusada en ese entonces. Además, Agustín continuó sus labores literarias, sobre todo en oposición al maniqueísmo. Durante este periodo produjo varias obras, entre las que se destacan *De la utilidad de creer*[31] —dirigida a un amigo a quien él mismo había llevado al maniqueísmo— y *Debate con*

25 *BAC*, XXX, 260-447.
26 *BAC*, XXI, 532-665.
27 *BAC*, XXI, 248-521.
28 *BAC*, XXI, 682-757.
29 *BAC*, CLXVIII, 361-491.
30 *BAC*, XXX, 68-209.
31 *BAC*, XXX, 828-899.

Fortunato,[32] que relata un encuentro de dos días con un pensador maniqueo. También hemos dicho anteriormente que fue en esta época que Agustín terminó la obra *Del libre albedrío*, que había comenzado en Roma.

Cuatro años después de ser ordenado presbítero, Agustín fue consagrado obispo a instancias de Valerio. A esto Agustín se opuso por algún tiempo, pues no le parecía correcto que hubiese dos obispos en una sola iglesia, práctica que había sido prohibida por el Concilio de Nicea, aunque él mismo lo ignoraba. Pero cuando se le citaron varios precedentes, tanto en Africa como en otras regiones, accedió a su consagración. Como obispo, Agustín tenía sobre sus hombros —primero junto a Valerio y luego, al morir éste, solo— todas las responsabilidades inherentes al cargo episcopal: la predicación y administración de los sacramentos, la función de juez entre diversas partes en litigio, la práctica y organización de la caridad, la administración de los fondos y propiedades de la iglesia, el consejo y cuidado pastoral, etc. Empero estas actividades no le impidieron continuar su labor literaria, y todo el resto de su vida continuó produciendo obras —la mayor parte de ellas de carácter polémico— a un ritmo verdaderamente sorprendente.

Las grandes controversias de Agustín

A partir de su conversión, podemos dividir la vida de Agustín en tres periodos, según lo sugiere Bonner:

> En términos muy generales, la carrera de Agustín como escritor cristiano puede dividirse en tres periodos. En el primero, se ocupó principalmente de atacar y refutar a los maniqueos. Durante el segundo, su preocupación eran los cismáticos donatistas; mientras que en el tercero su interés estaba en los pelagianos.[33]

El primero de estos periodos se extiende aproximadamente hasta el año 405, cuando Agustín comienza a dedicar mayor atención al cisma donatista. Casi todas las obras de Agustín que hemos mencionado, compuestas antes de su elevación al episcopado, tienen el propósito de refutar el maniqueísmo. Este interés siguió dominando la pluma del obispo de Hipona durante los primeros años de su episcopado, y la más

32 *PL.*, XLII, 111-130.

33 Bonner, *St. Augustine...* p. 133.

notable de sus obras producto de esa preocupación es *De la naturaleza del bien*,[34] compuesta en el año 405. Además, fue durante este periodo, aunque sin gran interés polémico, que escribió sus famosas *Confesiones*.

El donatismo

Aunque Agustín compuso su primera obra contra el donatismo en el año 394, puede decirse que su intensa campaña contra ese movimiento cismático comenzó en el 405.

Sin embargo, antes de pasar a señalar algunas de las principales obras de Agustín contra el donatismo, y el modo en que esta polémica influyó en su pensamiento, debemos detenernos unos instantes para exponer a breves rasgos el origen y carácter de ese movimiento norafricano.[35]

Los orígenes del donatismo se remontan a la persecución de Diocleciano, en los años del 303 al 305. Los edictos imperiales que ordenaban a los cristianos entregar a los magistrados los ejemplares de las Escrituras que tuvieran en su poder colocaron a los creyentes en una posición harto difícil. Desde tiempos antiguos, los principales padres de la Iglesia habían condenado toda acción que pudiese aumentar el furor de las autoridades, y por ello casi todos ellos aconsejaban la fuga en tiempo de persecución, aunque también insistían en que, llegado el caso, todos debían estar dispuestos a perder la vida antes de renunciar a su fe. ¿Qué debían hacer entonces los obispos, lectores y demás cristianos a quienes se pedía que entregaran las Escrituras? ¿Debían negarse a ello, aun a riesgo de provocar la ira de las autoridades? ¿Era la entrega de las Escrituras un acto de apostasía? ¿O era sencillamente un acto de prudencia, que se justificaba en vista de los sufrimientos que evitaba a toda la Iglesia? Sobre estas cuestiones no había acuerdo; no podía haberlo por razón del modo súbito en que se plantearon. Algunos obispos y dirigentes eclesiásticos entregaron, no solo las Escrituras, sino también los cálices y otros artefactos y propiedades de la Iglesia; otros se negaron a entregar cosa alguna y pagaron su firmeza con prisiones, torturas y hasta muerte; otros, en fin, buscaron soluciones intermedias como huir, esconderse, entregar solo parte de los

34 *BAC*, XXI, 978-1045.

35 En la exposición que sigue, hemos hecho uso intenso de la monografía de W. C. H. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa* (Oxford, 1956).

manuscritos que tenían, y hasta el subterfugio de entregar a los magistrados, no las Escrituras cristianas, sino algún libro herético.

Al cesar la persecución se planteó la cuestión de la autoridad de los obispos que habían entregado las Escrituras —los llamados *traditores*— y de los obispos consagrados por ellos. Un grupo fanático afirmaba que al entregar las Escrituras los obispos habían perdido toda autoridad y que por tanto debían ser sustituidos, no solo ellos, sino también todos aquellos a quienes ellos habían consagrado después de su caída. Otro bando —la mayoría— afirmaba que aun cuando un obispo hubiese cometido el pecado de entregar las Escrituras, esto no invalidaba sus funciones episcopales, que no dependían de la pureza personal de quien las ejecutaba, sino de su carácter de obispo. En realidad, la controversia surgía de cuestiones más profundas, de carácter racial y social; y así se entiende la anomalía de que varios de los jefes del partido rigorista —que después se llamó «donatista» por razón de su obispo Donato— hayan sido *traditores*. En todo caso, el cisma llegó a adquirir proporciones alarmantes. Constantino, seguido de toda una larga serie de emperadores, tomó medidas contra él, algunas conciliadoras y otras violentas; pero todas fracasaron. Un grupo de donatistas extremistas, el de los *circumcelliones*, se dedicó al robo y la rapiña. Agustín y varios otros obispos ilustres hicieron todo cuanto estuvo a su alcance para resolver la cuestión. El donatismo, arraigado como estaba en viejos odios y un fanatismo siempre renovado, continuó existiendo por lo menos hasta fines del siglo VI, y probablemente hasta la conquista islámica; aun más, muchos sostienen que el cisma donatista fue uno de los principales factores que facilitaron esa conquista.

Sin embargo, lo que aquí nos interesa no es tanto la historia del donatismo como sus doctrinas y el modo en que el intento de refutarlas contribuyó a forjar el pensamiento de Agustín y, a través de él, de toda la Edad Media. Desde este punto de vista, debemos tomar en cuenta tres cuestiones fundamentales: la naturaleza de la Iglesia, la relación entre la Iglesia y el Estado, y los sacramentos.

La eclesiología de los donatistas insistía en la santidad empírica de la Iglesia. Todo miembro de la Iglesia debe ser santo aquí y ahora. Y esa santidad se medía, no en términos de la práctica del amor, sino en términos de la actitud que se hubiese asumido ante la persecución. Quien no sea santo, ha de ser echado de la Iglesia. Y, puesto que según había dicho Cipriano —y en este dato histórico los donatistas tenían razón— fuera de la Iglesia los sacramentos no son válidos, toda la labor

religiosa de los *traditores* y sus sucesores carece absolutamente de valor.[36]

Fue frente a esta posición que Agustín desarrolló su doctrina de la Iglesia visible e invisible, que estudiaremos más adelante.

La cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado le fue planteada a Agustín por la violencia de los *circumcelliones*. Al principio, Agustín creía que no era lícito emplear la fuerza para tratar de persuadir a las personas de cuestiones espirituales. Esto quería decir que, aun en el caso de los donatistas, lo que los obispos católicos podían hacer era solo refutar sus doctrinas y de ese modo tratar de persuadirles a regresar a la verdadera Iglesia. Pero el hecho era que los donatistas empleaban la fuerza para evitar ese regreso, y la empleaban de tal modo que a la postre Agustín se vio llevado a sancionar el uso de la fuerza por parte del Estado para contrarrestar y destruir la presión y la fuerza que empleaba el donatismo. Las medidas violentas del Imperio contra los donatistas, que siempre encontraron apoyo en la mayoría de los obispos norafricanos, llegaron a tener también el apoyo del obispo de Hipona, que llegó a escribir palabras tan duras como:

> ¿Podía yo oponerme y contradecir a mis colegas, impidiendo tamañas ganancias del Señor? ¿Por qué no iban a ser recogidas en una sola grey las ovejas de Cristo que erraban en vuestros montes y colinas, es decir, en los tumores de vuestro orgullo? ¿Por qué no habíamos de llevarlas allí donde hay un solo rebaño y un solo pastor? ¿Debía yo contradecir esas providencias, para que vosotros no perdiereis los bienes que llamáis vuestros y desechaseis con seguridad a Cristo, para que legalizaseis los testamentos conforme al derecho romano y rasgaseis con vuestras calumniosas imputaciones el Testamento legalizado con los padres conforme al derecho divino, en el cual está escrito: *En tu linaje serán bendecidas todas las gentes?* ¿Había yo de trabajar para que vosotros pudieseis hacer libremente contratos de compra y venta y os repartieseis lo que Cristo compró al dejarse vender? ¿O para que tuviesen valor las donaciones de cada uno de vosotros y no valiese para los llamados hijos lo que les donó el Dios de los dioses desde la salida del sol hasta el ocaso? ¿O para que no fueseis arrancados de la tierra de vuestro cuerpo, al ser enviados al destierro, y os esforzaseis en desterrar a Cristo del reino de su sangre, desde el mar hasta el mar, desde el río hasta los términos del orbe de la

36 G. C. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy* (London, 1950), pp. 117-118.

tierra? Por el contrario, sirvan a Cristo los reyes de la tierra, pues también se le sirve haciendo leyes en favor de Cristo. Vuestros mayores imputaron a Ceciliano y a sus compañeros falsos crímenes para que los castigasen los reyes de la tierra. Vuélvanse los leones y quebranten los huesos de los calumniadores; no interceda Daniel, una vez demostrada su inocencia y libertado de la leonera en que ellos perecieron; porque quien prepara a su prójimo la hoya, caerá muy justamente en ella.[37]

Esta situación, y las invasiones de los bárbaros, llevaron a Agustín a desarrollar la teoría de la guerra justa, tomada en parte de Cicerón y en parte de Ambrosio y otros autores. Según Agustín, la guerra es justa si su propósito es también justo —es decir, si se propone establecer la paz— si es conducida por las autoridades apropiadas y si, aún en medio de la guerra, siempre subsiste el motivo del amor.[38]

En cuanto a los sacramentos, los donatistas se apoyaban en la autoridad de Cipriano para afirmar que eran válidos solo dentro de la Iglesia. E iban más lejos al afirmar que solo aquellos que llevaban una vida de santidad podían administrar los sacramentos. Naturalmente, también en este caso la santidad se medía en términos de la actitud adoptada ante la persecución, y la caridad cristiana quedaba casi completamente olvidada. En todo caso, lo que aquí estaba en juego era la validez del sacramento administrado por una persona indigna y, como consecuencia de ello, la seguridad que el creyente podía tener de la validez del sacramento recibido. Fue para resolver esta cuestión que Agustín introdujo la distinción entre sacramentos válidos y regulares. Solo son regulares los sacramentos administrados dentro de la Iglesia y según sus ordenanzas. Pero la validez del sacramento, como veremos más adelante, no depende totalmente de su regularidad.[39]

Las principales obras de San Agustín contra los donatistas, aparte de numerosos sermones y epístolas, son *De la unidad de la Iglesia*,[40] *Del bautismo contra los donatistas*[41] y *Contra Gaudencio*.[42]

---

37 Ep. XCIII, cap. 5 (*BAC*, LXIX, 615-617).

38 R.H. Bainton, *Christian Attitudes Towards War and Peace* (Nashville, 1960), pp. 91-93; V. Giogianni, *Il concetto del diritto e dello stato in S. Agostino* (Padua, 1951), pp. 145-63.

39 Además de nuestra discusión de este asunto más abajo, el lector puede consultar a Willis, *Saint Augustine and...* pp. 154-168.

40 *BAC*, XXX, 648-787.

41 *PL.*, XLIII, 107-244.

42 *PL*, XLIII, 707-752.

El pelagianismo

Finalmente, la última gran controversia que contribuyó a forjar el pensamiento de San Agustín fue la que sostuvo con el pelagianismo. Esta controversia, si bien es la última, es quizá la más importante, pues fue la que proveyó la ocasión para que Agustín formulara sus doctrinas de la gracia y la predestinación, que tan grandes consecuencias han tenido posteriormente.

Pelagio —quien dio su nombre al pelagianismo— era oriundo de las Islas Británicas.[43] Aunque a menudo se le llama «monje», el hecho es que no sabemos que lo haya sido.[44] Tampoco sabemos cuál fue la fecha de su nacimiento. Lo que sí sabemos es que en el año 405, y en la ciudad de Roma, tuvo su primer encuentro con la teología de San Agustín, y reaccionó violentamente contra el modo en que éste lo hacía depender todo de la gracia de Dios y no parecía dejar sitio al esfuerzo y la participación del humano. «Da lo que mandas y manda lo que quieras», decía el pasaje de las *Confesiones*;[45] y la respuesta de Pelagio fue una indignación violenta y furibunda.[46] Después de ese episodio, Pelagio desaparece de los anales de la historia hasta que volvemos a encontrarlo cuatro años más tarde, en vísperas de la caída de Roma en manos godas, camino de Africa por vía de Sicilia y en compañía de su discípulo, amigo y apóstol, el abogado Celestio. De Africa, y sin haber tenido oportunidad de entablar diálogo con Agustín, Pelagio continuó viaje hacia el oriente, y dejó tras sí a Celestio, menos moderado que su maestro. Luego, fue contra Celestio y sus discípulos que Agustín libró la mayor parte de la controversia que recibe el nombre de «pelagiana».

En Palestina, Pelagio encontró apoyo por parte de algunos obispos; pero también tropezó con la oposición formidable del indómito Jerónimo —a quien no tendremos ocasión de estudiar en esta historia, pero quien es sin duda una de las más notables personalidades de los siglos IV y V— que tronó desde su retiro en Belén y con su pluma inflamada hizo llover fuego y azufre sobre la cabeza de Pelagio. A Jerónimo se sumó Orosio —a quien tendremos ocasión de hacer referencia más adelante— y la situación de Pelagio se hizo insostenible. Por fin, tras

---

43 Las mejores obras que conozco sobre Pelagio y su pensamiento son: G. de Plinval, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausanne, 1943); J. Ferguson, *Pelagius* (Cambridge, 1956); T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis* (Uppsala, 1957); S. Prete, *Pelagio e il pelagianismo* (Brescia, 1961); Bonner, *Augustinian and Modern Research on Pelagianism* (Villanova, 1972).

44 Sobre esta cuestión, véase el comentario de De Plinval, *Pélage...* pp. 102-103.

45 X, cap. 29 (*BAC*, XI, 513).

46 Agustín, *Del don de la perseverancia*, cap. 20 (*BAC.*, L, 651).

una serie de sínodos africanos en los que se condenaron las doctrinas de Pelagio, y otra serie de sínodos orientales en que éste logró evitar ser condenado, el asunto llegó a Roma, donde el obispo Inocencio apoyó la condenación de las doctrinas pelagianas por parte de los obispos de Cartago. Meses después Zósimo, sucesor de Inocencio, reivindicó a Pelagio y Celestio para luego retractarse y volver a condenarles. A partir de entonces, el pelagianismo fue perdiendo terreno tanto en el occidente como en el oriente, hasta que fue condenado por el Concilio de Efeso del 431, según hemos dicho en el primer volumen de esta historia.

Conocemos la doctrina de Pelagio por algunas obras suyas que se conservan, unas bajo su propio nombre, otras bajo el nombre de algún autor ortodoxo, y otras, en fin, en fragmentos citados por sus opositores. Las principales de estas obras son su *Exposición de las Epístolas Paulinas*[47] y su *Libro de la fe*, dirigido al Papa Inocencio en un esfuerzo por conquistar sus simpatías.[48]

Al parecer, la teología de Pelagio es una reacción contra el determinismo moral del maniqueísmo.[49] Los maniqueos hacían descansar el bien y el mal en la naturaleza misma de dos principios antagónicos, y esto a su vez llevaba a la conclusión de que la naturaleza mala no podía realizar el bien, ni la buena el mal. Contra esta posición había escrito Agustín su obra *Del libre albedrío*. También contra ella emprendió Pelagio su campaña teológica. La diferencia entre ambos estriba en que Agustín no estaba dispuesto a abandonar la necesidad de la gracia, aun en defensa de la libertad, mientras que Pelagio veía en la doctrina de la gracia de su contrincante una amenaza a la libertad y la responsabilidad humanas.

Desde el punto de vista práctico, Pelagio busca no dar lugar a las excusas de quienes imputan su propio pecado a la debilidad de la naturaleza humana. Frente a tales personas, afirma que Dios ha hecho al ser humano libre, y que esa libertad es tal que en virtud de ella el

47 Esta obra se conserva bajo el nombre de diversos autores antiguos. Erasmo la publicó atribuyéndosela a Jerónimo, y esa edición aparece en *PL*, XXX, 645-902. No cabe duda de que se trata de un escrito de Pelagio.

48 Atribuido a veces, de manera totalmente errónea, a Jerónimo o a Agustín, *PL*, XLVIII, 488-491. La lista de todas las obras que probablemente sean de la pluma de Pelagio puede verse en: De Plinval, *Pélage*... pp. 44-45.

49 Tal es la tesis de Bohlin, *op. cit.* Frente a esta posición, véase el artículo de G. de Plinval, «Points de vue récents sur la théologie de Pélage», *RScRel*, XLVI (1958), pp. 227-237. En este punto nos parece justa la interpretación de Bohlin. Menos acertada nos parece su «hipótesis de trabajo» según la cual Pelagio parte de los escritos del joven Agustín (p. 56).

humano es capaz de hacer el bien. El poder de no pecar —*posse non peccare*— está en la naturaleza humana misma desde su creación, y nada ni nadie puede destruirlo, ya se trate del pecado de Adán o del demonio mismo. El pecado de Adán no es en modo alguno el pecado de la humanidad —pues sería absurdo e injusto que por el pecado de uno todos fueran hechos culpables— y tampoco destruye la libertad de no pecar que tienen todos los descendientes de Adán. El demonio es poderoso, sí; pero no tanto que no podamos resistirlo. La carne es poderosa y lucha contra el espíritu, sí; pero Dios nos ha dado la capacidad de vencerla. Prueba de ello son los hombres y mujeres que en tiempos del Antiguo Testamento llevaron vidas de perfecta santidad; y los niños que mueren antes de ser bautizados no se pierden, pues no pesa sobre ellos la culpa de Adán.

¿Quiere esto decir que no es necesaria la gracia para la salvación? En ningún modo, pues según Pelagio hay una «gracia original» o «gracia de la creación» que es dada por igual a todos los hombres. Sin embargo, esta «gracia» no es una acción especial de Dios, y tiene razón De Plinval al afirmar que «se confunde de cierto modo con la gracia a que debemos la existencia y la inteligencia».[50] Es decir, que se trata, paradójicamente, de una «gracia natural».

Además de esta gracia de la creación, Pelagio afirma la existencia de la «gracia de la revelación» o «gracia de la enseñanza», que, como su nombre indica, consiste en la revelación por la que Dios nos muestra el camino que debemos seguir. No se trata aquí en modo alguno de que la revelación nos confiera un poder especial para obedecer a Dios. Afirmar tal cosa sería lo mismo que decir que, aparte de la revelación, el humano es incapaz de hacer el bien.

Hay, por último, la «gracia del perdón» o «gracia de la remisión de pecados». Esta es la que Dios confiere al humano cuando éste, por su propia voluntad, se arrepiente y se esfuerza por obrar bien y reparar el daño cometido. Tampoco esta gracia influye en modo alguno en la voluntad humana, sino que se limita al perdón de los pecados cometidos.

En cuanto al bautismo, afirma Pelagio que los niños pequeños son inocentes y no lo necesitan. Además, el bautismo no crea una voluntad libre donde antes había una voluntad esclava del pecado, sino que solo rompe o quebranta la costumbre de pecar y llama al creyente a una nueva vida que ha de construir mediante su propia libertad.

Por último, la predestinación de que habla Pablo no es, según

50 *Pélage*... p. 237.

Pelagio, un decreto soberano de Dios en virtud del cual los humanos se salvan o se pierden, sino que es la presciencia divina actuando en vista de lo que sabe han de ser las decisiones humanas. «Predestinar es lo mismo que saber de antemano».[51]

En cuanto a Celestio, el principal de los discípulos de Pelagio, sus doctrinas no son sino clarificación y exageración de las de su maestro. Agustín resume esas doctrinas en los siguientes nueve puntos:[52]

1. Que Adán fue creado mortal, puesto que, pecare o no, había de morir.
2. Que el pecado de Adán a éste solo dañó, y no al género humano.
3. Que la Ley conduce al reino del mismo modo que el Evangelio.
4. Que antes de la venida de Jesucristo hubo hombres que vivieron sin pecado.
5. Que los niños acabados de nacer se encuentran en el mismo estado en que se encontró Adán antes de la prevaricación.
6. Que así como por la muerte o la prevaricación de Adán no muere todo el género humano, así tampoco resucita por la resurrección de Jesucristo.
7. Que el hombre, si quiere, puede vivir sin pecado.
8. Que los niños, aunque no sean bautizados, alcanzan la vida eterna.
9. Que los ricos bautizados, si no renuncian a todos sus bienes, aunque parezca que obran algún bien, no les será imputado ni podrán poseer el reino de Dios.

Contra Pelagio y Celestio escribió Agustín algunas de sus obras más importantes, entre las que se cuentan:[53] *Del Espíritu y la letra,* [54] *De la naturaleza y la gracia,* [55] y *De la gracia de Jesucristo y del pecado original.* [56] Además, escribió contra Julián de Eclana, pelagiano de la segunda generación, obras tales como *Contra Julián* [57] y su *Obra incompleta contra la segunda respuesta de Julián.*[58] En estas obras desarrolló sus doctrinas del pecado original, la gracia y la predestinación, que discutiremos más adelante.

Estas doctrinas de San Agustín pronto encontraron oposición, lo que

---

51 «Praedestinare est idem quod praescire», *Comm. in Rom.*, VIII, 29. Citado por Ferguson, *Pelagius*, p. 138.
52 *Del pecado original*, XI (*BAC*, L, p. 403).
53 Véase la lista en Portalié, *A Guide...*, pp. 54-56.
54 *BAC*, L, 686-811.
55 *BAC*, L, 820-941.
56 *BAC*, L, 314-459.
57 *PL*, XLIV, 641-874.
58 *PL*, XLV, 1049-1608.

dio lugar a la llamada «controversia semipelagiana». Puesto que no sería posible comprender esa controversia sin antes conocer las doctrinas de Agustín que se discutían, no podemos exponer aquí la posición de los «semipelagianos». Baste decir que la oposición a las doctrinas de Agustín con respecto a la gracia y la predestinación tenía su centro en el sur de Francia, y su principal exponente en Juan Casiano. En respuesta a las objeciones de estas personas, Agustín compuso *De la predestinación de los santos*[59] y *Del don de la perseverancia.*[60] Como veremos en nuestro próximo capítulo, la controversia continuó aun después de la muerte de Agustín.

Otras obras de Agustín

Además de los escritos que hemos mencionado, y de sus sermones, epístolas y comentarios bíblicos, Agustín compuso cuatro obras que merecen mención especial: el *Enchiridión*, el *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, la *Ciudad de Dios*, y las *Retractaciones*.

El *Enchiridión,*[61] escrito a petición de un amigo que deseaba tener un manual de la fe cristiana, es un comentario del Credo, el Padrenuestro y el Decálogo en el que se discuten las principales doctrinas cristianas. Es la mejor introducción al pensamiento de Agustín.

El *Tratado sobre la Santísima Trinidad,*[62] cuya composición tomó unos dieciséis años, es la más extensa obra dogmática de Agustín, y una de las más discutidas.

La *Ciudad de Dios*[63] fue inspirada por la caída de Roma ante el embate de los godos, y por los comentarios de algunos paganos en el sentido de que esa catástrofe se había debido a que Roma había abandonado a sus antiguos dioses para servir al Dios cristiano. Frente a tales acusaciones, Agustín desarrolla toda una filosofía de la historia que más adelante tendremos ocasión de discutir.

Por último, las *Retractaciones*[64] son dos libros que Agustín escribió cuando, hacia el final de su vida, revisó uno a uno sus escritos anteriores, señalando lo que ahora le parecía falso, inexacto o no suficiente claro. Son un documento valiosísimo para establecer la cronología de

---

59 *BAC*, L, 478-567.
60 *BAC*, L, 572-671.
61 *BAC*, XXX, 462-635.
62 *BAC*, XXXIX.
63 *BAC*, CLXXI-CLXXII.
64 *PL*, XXXII, 583-656.

las obras de Agustín, así como para comprender su espíritu de humildad ante la labor teológica.

Su muerte

Murió Agustín a los setenta y seis años de edad, en la ciudad de Hipona, cuando ya los invasores vándalos la cercaban. Su muerte y la presencia de los ejércitos bárbaros eran señal de que una era tocaba a su fin.

Acerca de la partida del santo, uno de sus más íntimos amigos escribió lo siguiente:

> En conversación familiar solía decirme que, después del bautismo, aun los más calificados cristianos y sacerdotes deben hacer conveniente penitencia antes de partir de este mundo. Así lo hizo él en su última enfermedad, porque mandó copiar para sí los salmos de David que llaman de la penitencia, y poniendo los cuadernos en la pared ante los ojos, día y noche, el santo enfermo los miraba y leía, llorando copiosamente; y para que nadie le distrajera de su ocupación, unos diez días antes de morir nos pidió en nuestra presencia que nadie entrase a verle fuera de las horas en que le visitaban los médicos o se le llevaba la refacción. Se cumplió su deseo, y todo aquel tiempo lo dedicaba a la plegaria. Hasta su postrera enfermedad predicó ininterrumpidamente la palabra de Dios en la iglesia con fortaleza y alegría, con mente lúcida y sano consejo. Y al fin, conservando íntegros los miembros corporales, sin perder ni la vista y el oído, asistido de nosotros, que le veíamos y orábamos con él, durmióse con sus padres, disfrutando aún de buena vejez.[65]

Teoría del conocimiento

Una vez narrada brevemente la vida de Agustín, debemos intentar ofrecer una exposición sistemática de su pensamiento. Para ello, lo más indicado parece ser comenzar por su teoría del conocimiento.

En lo que respecta a dicha teoría, dos fueron los problemas que más preocuparon a Agustín: si el conocimiento es posible y, dada su posibilidad, cómo se obtiene.

65 San Posidio, *Vida de San Agustín*, cap. 31 (*BAC*, X, 427).

La cuestión de la posibilidad del conocimiento se planteaba por razón del escepticismo de los académicos, que en una ocasión había tentado a Agustín. Por ello, casi inmediatamente después de su conversión, durante su retiro en Casicíaco, Agustín compuso su obra *Contra los académicos*.[66] En ella refuta los argumentos de los escépticos mostrando que, aun cuando sea mera apariencia todo cuanto percibimos por los sentidos, al menos sabemos que percibimos. Además, las verdades matemáticas y puramente racionales son ciertas aun de las apariencias mismas.[67] Por último —argumento que aparece más claramente en otra obra de Agustín— la misma duda de los escépticos es su propia refutación, pues quien duda sabe que duda.[68] Luego, la duda como principio general y absoluto es inaceptable, y el conocimiento es posible.

Una vez refutada la opinión de los que niegan toda posibilidad de un conocimiento cierto, es necesario plantear la cuestión de cómo se obtiene ese conocimiento. Y esa cuestión se hace tanto más difícil por cuanto lo que interesa a Agustín no es la mera «ciencia» o conocimiento de las cosas sensibles y perecederas, sino la «sabiduría», el conocimiento de las realidades eternas e inmutables. Llevado por sus lecturas de los «platónicos», Agustín acepta la doctrina del mundo inteligible en el cual están las realidades eternas, solo que esas realidades no están como en Platón, por encima del Creador, sino que son las ideas que existen eternamente en la mente divina. ¿Cómo, entonces, se comunican esas ideas a la mente humana? La clásica solución platónica era la de explicar el conocimiento como una reminiscencia que el alma tiene de una existencia anterior. Esta solución, empero, no es aceptable para Agustín, que no está dispuesto a adoptar la teoría de la preexistencia de las almas.[69] Otra posibilidad sería la de explicar el conocimiento como un don innato que Dios concede a las almas en su creación. Es posible que Agustín se haya inclinado al principio hacia esa posición.[70] Pero la doctrina característica y final de Agustín es la de la iluminación.

66 *Contra académicos*, III, cap. 11 (*BAC*, XXI, 193): «Pues no hallo cómo un académico puede refutar al que dice: Sé que esto me parece blanco; sé que esto deleita mis oídos; sé que este olor me agrada; sé que esto me sabe dulce; sé que esto es frío para mí».

67 *Ibid.*: «... pero que tres por tres son nueve y cuadrado de números inteligibles, es necesariamente verdadero, aun cuando ronque todo el género humano».

68 *De la verdadera religión*, cap. 39 (*BAC*, XXX, 159-161): «Y si no entiendes lo que digo y dudas de su verdad, mira si estás cierto de tu duda de estas cosas».

69 En *Del libre albedrío*, I, cap. 12 (*BAC*, XXI, 287), Agustín deja abierta la cuestión de la preexistencia de las almas. Más tarde, en *Del alma y su origen* (*BAC*, XXI, 821), condena el error de quienes creen que el alma ha pecado en alguna existencia anterior.

70 *Soliloquios*, II, cap. 19 (*BAC*, X, 595); *De la cuantidad del alma*, cap. 20 (*BAC*, XXI, 588):

> Platón, noble filósofo, se esforzó en convencernos que las almas humanas habían vivido en el mundo antes de vestir estos cuerpos; de ahí que aquellas cosas que se aprenden sean, no nuevos conocimientos, sino simples reminiscencias. Según él refiere, preguntado ignoro qué esclavo sobre un problema geométrico, respondió como consumado maestro en dicha disciplina. Escalonadas las preguntas con estudiado artificio, veía lo que debía ver y respondía según su visión.
>
> Mas, si todo esto fuera mero recuerdo de cosas con antelación conocidas, ni todos ni la mayor parte estarían en grado de responder al ser interrogados de idéntica manera; porque en su vida anterior no todos han sido geómetras, y son tan contados en todo el género humano, que a duras penas se podrá encontrar uno. Es preferible creer que, disponiéndolo así el Hacedor, la esencia del alma intelectiva descubre en las realidades inteligibles del orden natural dichos recuerdos, contemplándolos en una luz incorpórea especial, lo mismo que el ojo carnal al resplandor de esta luz material ve los objetos que están a su alrededor, pues ha sido creado para esta luz y a ella se adapta por creación.[71]

Es decir que, puesto que la mente humana es incapaz de conocer las verdades eternas por sí mismas o mediante los sentidos, recibe ese conocimiento por una iluminación directa de Dios. Esto no quiere decir en modo alguno que la mente contemple las verdades eternas en la esencia de Dios,[72] ni quiere decir tampoco que Dios sencillamente ilumine esas verdades para que la mente pueda conocerlas.[73] No, sino que Dios —el Verbo de Dios— inspira en la mente el conocimiento de las ideas que existen eternamente en Dios mismo.[74]

Esta teoría de la iluminación fue característica de la teología agustiniana de siglos posteriores, y por ello es necesario que nos detengamos a señalar una de las dificultades que plantea. Esta dificultad radica en el origen neoplatónico de la teoría misma, y en la tensión que

«aprender es recordar».

71 *De la Trinidad,* XII, cap. 15 (*BAC,* XXXIX, 691).

72 Tal interpretación de San Agustín fue utilizada por filósofos que, como Malebranche, creían que el obispo de Hipona podía ser aducido en favor de la teoría ontologista. Aun cuando hay algunos textos de Agustín que podrían interpretarse en este sentido, ello contradiría todo el pensamiento del santo, quien niega categóricamente la posibilidad de contemplar la esencia de Dios.

73 Tal es la posición de F. Copleston, *A History of Philosophy,* Vol. II (Westminster, Md. 1957), pp. 62-67.

74 Véase Portalié, *A Guide...* pp. 110-114.

surge cuando, en lugar de la doctrina neoplatónica de las emanaciones, se sostiene la doctrina de la creación de la nada. En Plotino, el alma, surgida por emanación de la esencia divina, es también divina. Luego, no hay dificultad alguna en suponer que participa de las ideas eternas. Para Agustín, por el contrario, el alma es una criatura. ¿Cómo puede entonces poseer una verdad que es divina?[75]

Dios

Su concepto de la verdad lleva a Agustín a desembocar directamente en la existencia de Dios. Aunque no deja de recurrir a otros argumentos cuando la ocasión se le presenta, el santo de Hipona recalca especialmente la prueba de la existencia de Dios a partir de la existencia de la verdad.[76] Según este argumento, la mente percibe verdades inmutables, verdades que ella misma no puede cambiar ni dudar. Todas estas verdades nos dan a conocer de manera absolutamente indubitable la existencia de una Verdad perfecta, que no puede ser creación de nuestra mente ni de todas las mentes del universo. Esta verdad absoluta o fundamento de toda verdad es Dios.

> Existe, pues, Dios, realidad verdadera y suma, verdad que ya no solamente tenemos como indubitable por la fe, sino que, a mi juicio, también la vemos ya por la razón como verdad cierta, aunque esta visión es muy débil.[77]

Naturalmente, esta prueba de la existencia de Dios solo tiene valor

75 E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (New York, 1960), pp. 105-111. Véase T. Alesanco, «Metafísica y gnoseología del mundo inteligible según San Agustín: En torno a la teoría agustiniana de la iluminación», *Aug,* 13 (1968), 9-36.

76 El mejor estudio de este tema que conocemos es el de F. Cayré, *Dieu présent dans la vie de l'esprit* (Bruges, 1951). Según el P. Cayré, las pruebas agustinianas tienen siete puntos de partida principales: el consenso universal, el orden del mundo, la belleza del mundo, los grados de perfección de los seres, la mutabilidad de las criaturas, el amor del alma humana hacia la belleza y, sobre todo, la existencia de un ser superior al alma: la Verdad perfecta. Anteriormente, la prueba a partir de los grados de perfección había sido estudiada por C. Boyer, «La preuve de Dieu augustinienne», *ArchPh,* VII (1930), 357-395, y por M. Bordoy Torrents, «Antecedentes del argumento henológico en las obras de San Agustín», *CD,* CLIII (1941), pp. 257-270. Otro artículo de Boyer, «L'existenza di Dio secondo S. Agostino», *RFiNSc,* XLVI (1954), pp. 321-331, discute, además del argumento a partir de la verdad, el que parte del carácter de Dios como fuente de toda beatitud. En cuanto a las obras del propio San Agustín, la mejor fuente para estudiar su prueba de la existencia de Dios a partir de la verdad es *Del libre albedrío,* II, caps. 1-15 (*BAC,* XXI, 308-377).

77 *Del libre albedrío,* II, cap. 15 (*BAC,* XXI,377).

para quien acepte los postulados platónicos en que se basa.[78] Para que el argumento sea válido, es necesario dar un paso del orden de lo ideal al de lo real, y este paso no puede darse sino dentro de un marco filosófico que, como el platónico, postule la realidad objetiva del mundo ideal. Pero cabe decir a favor de Agustín que su verdadero intento no es «probar» la existencia de Dios en el sentido estricto del término «probar», sino solo mostrar que el humano, ser limitado y contingente, cae en el absurdo si no postula la existencia, por encima de sí mismo, de una realidad infinita y necesaria.[79] La existencia de Dios es una realidad manifiesta e ineludible.[80]

Este Dios es eterno, trascendente, infinito y perfecto. Como luz suprema, es la razón de todo conocimiento. Como bien supremo, es la meta hacia la que debe dirigirse la voluntad humana. De todos los atributos de Dios, el que más atrae a Agustín, y al que dedica una de sus más notables obras, es su carácter trino, que no hemos de discutir aquí porque, llevados por la necesidad lógica, lo hemos hecho ya en el primer volumen de esta Historia.[81]

La creación

Este Dios trino es el creador de todo cuanto existe. Dios ha hecho el universo *de la nada*, y no de su propia sustancia ni de una materia eterna. Si Dios hubiese hecho el universo de su propia sustancia, su obra sería divina, y no una verdadera creación.[82] Pero, por otra parte, Dios tampoco hizo el mundo de una supuesta «materia amorfa» que, según algunos, existía eternamente. La materia amorfa misma es creación de Dios, y creación *de la nada*. Es a ella que se refiere el Génesis cuando dice que «la tierra estaba desordenada y vacía». Dios no hizo primero

78 Tal es la tesis de J. Hessen, *Augustinus Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin, 1931) y de B. Kaelin, «St. Augustin und die Erkenntnis der Existenzs Gottes», *DivThom*, XIV (1936), pp. 331-352. Esto es, además, lo que establece una distinción radical entre la prueba de Agustín y las de Santo Tomás, como bien señala J. Barion, *Plotin und Augustinus: Untersuchungen zum Gottesproblem* (Berlin, 1935), pp. 64-65.

79 Véase F. Casado, «El ser (Dios) y el ser-no-ser (criatura) en la metafísica agustiniana», *C. D*, CLXX (1957), pp. 5-18.

80 Portalié, *A Guide...* p. 125.

81 Pp. 336-341.

82 *Conf.* XII, 7 (*BAC*, XI, 619): «... hiciste algo, y de la nada; hiciste el cielo y la tierra; pero no de ti, pues sería igual a tu Unigénito y, por consiguiente, a ti, y no fuera en modo alguno justo que fuese igual a ti, no siendo de tu sustancia».

la materia y luego la forma, sino que hizo la materia al mismo tiempo que la forma.[83]

Al crear el mundo, Dios conocía de antemano todo lo que había de hacer; pero no porque lo preveía, sino porque todas las cosas existían eternamente en la mente divina. Este es el «ejemplarismo» de Agustín, que encuentra sus raíces en Plotino, pero que acusa una marcada diferencia con la doctrina del filósofo neoplatónico, diferencia en que se muestra que Agustín estaba consciente de la distancia que separa al cristianismo de la filosofía pagana. Para Plotino, las ideas ejemplares eran la causa del origen del mundo por emanación. Para el obispo cristiano, esas ideas se encuentran en el Verbo —segunda persona de la Trinidad— y vienen a ser causa del origen de las criaturas solo por una decisión libre de Dios.[84]

En cuanto al modo u orden de la creación, Agustín se plantea la cuestión de si todas las cosas fueron hechas de una vez (Ec. 18:1) o si, por el contrario, fueron creadas en etapas sucesivas (Gn. 1).[85] Para resolver este problema, introduce la noción de las «razones seminales (o causales)», tomada, aunque con grandes variaciones, de la tradición estoica y neoplatónica.[86] Estas razones seminales son principios de desarrollo que Dios creó desde el primer día de la creación, pero que no llegarían a su madurez sino más tarde, cuando produjesen cada una el primer miembro —o miembros— de una especie, que luego se reproduciría por los medios naturales. Luego, Dios hizo todas las cosas desde el primer día, pero éstas no se manifestaron en sus diversas especies de seres vivientes sino paulatinamente según narra el Génesis.[87] En todo caso, los seis días de la creación no han de tomarse literalmente, ya que al principio no había Sol ni astros que sirvieran

83 *Del Génesis a la letra*, I, 15 (*BAC*, CLXVIII, 605): «La materia informe no es anterior en el orden del tiempo a las cosas formadas. Fueron creadas a un tiempo, la materia de que se hicieron y lo que se hizo».

84 O. Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt* (Freiburg, Schweiz, 1931), passim.

85 F.C. Copleston, *History of Philosophy*, Vol. II (Westminster, Maryland, 1957), pp. 76-77.

86 Acerca del origen de esta teoría, véase: F.J. Thonnard, «Razones seminales y formas sustanciales», *Sap*, VI (1951), pp. 45-57. Sobre el alcance general de esa doctrina, véase J.M. Brady, «St. Augustine's Theory of Seminal Reasons», *NSch*, 38 (1964), 141-58.

87 Naturalmente, esta idea de la creación por medio de las razones seminales dista mucho de la teoría de la evolución, a pesar de los esfuerzos de varios autores modernos por relacionar ambas teorías. La doctrina de Agustín no es que unas especies evolucionan de otras, sino que Dios creó cada especie tal como es, aunque lo hizo mediante las razones seminales. Véase A. Coccia, *La creazione simultanea secondo S. Agustino* (Roma, 1948); J. de Blic, «Le processus de la création d'après S. Augustin», en *Mélanges offerts au R.P. Ferdinand Cavallera* (Toulouse, 1948), pp. 179-89.

para determinar los días y las noches. Acerca del sentido exacto de tales días, San Agustín ofrece diversas interpretaciones simbólicas que no viene al caso repetir aquí.[88]

El tiempo

La doctrina de la creación plantea inmediatamente la cuestión de la naturaleza del tiempo,[89] como el propio Agustín señala en las *Confesiones*.[90] Pero para él no se trata tanto de una cuestión puramente metafísica como de una cuestión existencial, pues en el tiempo transcurre toda nuestra existencia, y sin embargo de algún modo en esa existencia temporal el Eterno se llega a nosotros.[91]

> Se trataba de la relación entre la eternidad y el tiempo, de la posibilidad del comienzo de los tiempos; se trataba, para él, de la posibilidad de la creación.[92]

El problema que se plantea es en primer término el del tiempo mismo tal como se nos presenta, y después el de la relación entre el tiempo y la creación. En cuanto a lo primero, afirma Agustín que el tiempo es una «distensión» del alma según sus diversas facultades. El pasado como mero pasado no existe ya, sino que se nos da ahora en ese modo «presente de lo pasado» que es la *memoria*. El futuro no existe todavía, sino que se nos da en ese «presente de lo futuro» que es la *expectación*. Solo el presente se nos ofrece directamente a la *visión*. Los

---

88 Cf. Portalié. *A Guide...* p. 142.

89 Véase la bibliografía que aparece en R. Flórez, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Madrid, 1958), p. 122, n. 1. De toda esta bibliografía, la obra más notable es: J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (Paris, 1933). Además, merecen añadirse a esa bibliografía: W. Verwiebe, *Welt und Zeit bei Augustin* (Leipzig, 1933); J. Chaix-Ruy, *Saint Augustin: Temps et histoire* (Paris, 1956); J. MacQuinn, *The Concept of Time in St. Augustine* (Washington, 1969).

90 *Conf.* XI, 12 (*BAC*, XI, 573): «He aquí que yo respondo al que preguntaba: '¿Qué hacía Dios antes que hiciese el cielo y la tierra?' Y respondo, no lo que se dice haber respondido un individuo bromeándose, eludiendo la fuerza de la cuestión: 'Preparaba —contestó— los castigos para los que escudriñan las cosas altas'. Una cosa es ver, otra reír. Yo no responderé tal cosa. De mejor gana respondería: 'No lo sé', lo que realmente no sé, que no aquello por lo que fue mofado quien preguntó cosas altas y fue alabado quien respondió cosas falsas».

91 Según J. Chaix-Ruy, «Le problème du temps dans les Confessions et dans le Cité de Dieu», *GM*, IX (1954), pp. 431-440, en las *Confesiones* Agustín plantea la cuestión del tiempo desde el punto de vista sicológico, y en la *Ciudad de Dios* la plantea ontológicamente.

92 Flórez, *op. cit.*, p. 124.

demás tiempos están *presentes* en nuestra alma, como memoria el uno y como expectación el otro.

En cuanto al tiempo y la creación, el problema que se plantea es si Dios creó el tiempo o no. Para Agustín, solo la primera de estas alternativas es factible, pues de lo contrario sería necesario postular la eternidad del tiempo junto a la de Dios.

> Porque ¿cómo habían de pasar innumerables siglos, cuando aun no los habías hecho tú, autor y creador de los siglos? ¿O qué tiempos podían existir que no fuesen creados por ti? ¿Y cómo habían de pasar, si nunca habían sido? Luego, siendo tú el obrador de todos los tiempos, si existió algún tiempo antes de que hicieses el cielo y la tierra, ¿por qué se dice que cesabas de obrar? Porque tú habías hecho el tiempo mismo; ni pudieron pasar los tiempos antes de que hicieses los tiempos.[93]

El mal

Otra cuestión planteada por la doctrina de la creación es el problema del mal.[94] Este era tanto más importante para Agustín por cuanto la doctrina del mal que proponían los maniqueos le era del todo inaceptable. Los maniqueos afirmaban un dualismo absoluto en el que dos principios igualmente eternos —el de la Luz y el de las Tinieblas— luchaban entre sí. Agustín rechaza esta teoría porque contradice el monoteísmo cristiano, además de que es irracional. En efecto, el dualismo maniqueo atribuye males al principio del bien —como el de estar sujeto a los embates del mal— y bienes al principio del mal, como el de existir y el de ser poderoso. Todo dualismo absoluto, es decir, todo dualismo que parte de la existencia de dos principios eternos y antagónicos, cae irremisiblemente en el absurdo. Luego, es necesario afirmar que todo cuanto existe procede de Dios.

> Toda vida, sea grande o pequeña; todo poder, sea grande o pequeño; toda salud, sea grande o pequeña; toda memoria, sea grande o pequeña; toda fuerza, sea grande o pequeña; toda tran-

---

93 *Conf.* XI, 13 (*BAC*, XI, 575).

94 V. Capanaga, «En torno a la filosofía agustiniana: Teología de la acción: El mal en el mundo», *RelCult*, XIX (1932), pp. 5-17; R. Jolivet, *Le problème du mal d'après saint Augustin* (Paris, 1936); S. Alvarez Turienzo, «Entre maniqueos y pelagianos: iniciación al problema del mal en San Agustín», *CD*, CLXVI (1954), pp. 87-125; A. Escher di Stefano, *Il Manicheismo in S. Agostino* (Padova, 1960), pp. 96-119.

> quilidad, sea grande o pequeña; toda riqueza, sea grande o pequeña; todo sentimiento, sea grande o pequeño; toda luz, sea grande o pequeña; toda suavidad, sea grande o pequeña; toda medida, sea grande o pequeña; toda belleza, sea grande o pequeña; toda paz, sea grande o pequeña; y si hay algún otro bien semejante a éstos, y principalmente los que se encuentran en todas las cosas, lo mismo en las espirituales que en las corporales; todo modo, toda belleza, todo orden, sea grande o pequeño; todo ello solamente puede provenir de Dios.[95]

¿Qué, entonces, del mal? El mal no es una naturaleza; no es «algo»; no es una criatura. El mal es una privación del bien. Todo cuanto existe es bueno, pues tiene «modo, belleza y orden», *modus, species et ordo.*[96] Las cosas «mejores» lo son solo porque gozan de mayor modo, belleza y orden. Las cosas «peores» lo son porque no gozan del mismo grado de bondad. Pero las unas y las otras son en realidad buenas, pues todas han sido creadas por Dios y todas gozan al menos del bien de la existencia. Una mona, por ejemplo, no es «bella» según nuestro uso corriente, pues comparamos su belleza a la de otros seres que la tienen en mayor grado. Pero en el uso exacto y correcto, la mona sí es «bella», aunque solo con la belleza propia de su género de criaturas.[97] Toda naturaleza, como naturaleza, es buena.

Esto no obstante, el mal no es una ficción del intelecto, sino que es una realidad incontrovertible. El mal no es una naturaleza, sino que es la corrupción de la naturaleza. Como «cosa», como sustancia, el mal no existe; pero sí existe como pérdida de la bondad. En este punto, Agustín sigue el camino del neoplatonismo, para el cual el mal no consiste en una realidad aparte del Uno, sino en apartarse de ese Uno.

El libre albedrío

¿De dónde surge el mal? Surge del libre albedrío de algunas de las criaturas a las que Dios ha dotado de una naturaleza racional. Entre esas criaturas se encuentran los ángeles, algunos de los cuales han caído y se llaman ahora demonios. Y entre ellas se encuentra también el ser

95 *De la naturaleza del bien*, 13 (*BAC*, XXI, 991).

96 «El modo, la belleza y el orden, son como bienes generales, que se encuentran en todos los seres creados por Dios, lo mismo en los espirituales que en los corporales». *Ibid.*, 3 (*BAC*, XXI, 981).

97 *Ibid*, 15 (*BAC*, XXI, 993).

humano, que ha sido dotado del libre albedrío y lo ha utilizado para mal.

También en esta cuestión del libre albedrío Agustín siente la necesidad de refutar el predeterminismo de los maniqueos. Según los maniqueos, el principio del bien que hay nosotros siempre obrará el bien, y el principio del mal siempre se le opondrá. Según Agustín, puesto que el mal no es un principio eterno, ni tampoco una criatura de Dios, sino una corrupción del bien, es necesario atribuir su origen a una criatura en sí buena, pero capaz de hacer el mal. El problema está entonces en cómo evitar que Dios resulte ser el autor del mal.

> Turba, sin embargo, nuestro ánimo esta consideración: Si el pecado procede de las almas que Dios creó, y las almas vienen de Dios, ¿cómo no referir a Dios el pecado, siendo tan estrecha la relación entre Dios y el alma pecadora?[98]

La solución a este problema se encuentra en la doctrina del libre albedrío, que Agustín desarrolló y subrayó durante su controversia con los maniqueos. Según esta doctrina, Dios dotó al primer hombre —y a los ángeles— del libre albedrío, que en sí es un bien, pues es criatura de Dios y es además una de las perfecciones de los seres racionales. Pero es un bien «intermedio»,[99] ya que es capaz, no solo de sostenerse en el bien, sino también de apartarse de Dios; es decir, de inclinarse hacia el mal. Es este libre albedrío lo que hace que el hombre sea verdaderamente tal, y por lo tanto no se ha de pensar que el poseerlo sea en modo alguno un mal, sino un bien que puede volverse hacia el mal.

> Si el hombre en sí es un bien y no puede obrar rectamente sino cuando quiere, síguese que por necesidad ha de gozar del libre albedrío, sin el cual no se concibe que pueda obrar rectamente. Y no porque el libre albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de creer que nos lo ha dado Dios para pecar. Hay, pues, una razón suficiente de habérnoslo dado, y es que sin él no podía el hombre vivir rectamente.[100]

Ahora bien, ¿qué es lo que hace que la voluntad se aparte del bien?

98 *Del libre albedrío*, I, 2 (*BAC*, XXI, 253).

99 *Ibid.*, II, 19 (*BAC*, XXI, 393-397).

100 *Ibid.*, II, 1 (*BAC*, XXI, 311).

Solo una respuesta cabe, por muy irracional que parezca: la voluntad misma. En efecto, el carácter propio de la voluntad es tal que hay que decir que es ella misma, y no algún agente o factor foráneo, la que origina sus propias decisiones.

> Pero, ¿cuál puede ser la causa de la voluntad anterior a la misma voluntad? O esta causa es la misma voluntad, y entonces en ella tenemos la raíz que buscamos, o no es la voluntad, y en este caso la voluntad no peca. Así, pues, o la voluntad es la primera causa del pecado o la causa primera del pecado está sin pecado; porque no se puede imputar con razón el pecado sino al que peca, y no sé yo a quién se le va a imputar con razón sino al que voluntariamente peca, y por eso no me explico por qué tú te empeñas en buscar esta causa fuera de la voluntad.[101]

El pecado original y el ser humano natural

Sin embargo, es necesario señalar que todo esto en su sentido estricto se refiere solo al humano antes de la caída,[102] que de tal modo afectó a toda la descendencia de Adán que ya no es posible hablar de una libertad total de la voluntad. Esto es tanto más importante por cuanto muchos —ya en el siglo IV, y hasta nuestros días— han creído ver una crasa contradicción entre la posición de Agustín ante los maniqueos y su doctrina contra los pelagianos.[103]

Agustín aceptó y desarrolló la interpretación del pecado original como una herencia que Adán ha traspasado a sus descendientes. Tal interpretación del texto según el cual «en Adán todos mueren»[104] no es ciertamente la única que ha aparecido en la historia del pensamiento cristiano; pero sí es la que, a partir de Tertuliano,[105] fue logrando cada

101 *Ibid.*, III, 17 (*BAC*, XXI, 481).
102 *Ibid.*, III, 18 (*BAC*, XXI, 485).
103 No podemos dar aquí siquiera un resumen de los diversos modos en que se ha planteado la cuestión de las doctrinas de Agustín sobre el libre albedrío y la predestinación. Señalamos, sin embargo, los siguientes libros y artículos, en que aparecen diversas interpretaciones: E. Tummers, «Augustinus en de vrije wil», *Studiën*, CXIII (1930), pp. 339-352; G. Capone-Braga, *La concezione agostiniana della libertà* (Padova, 1931); G. Vranken, *Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus* (Rom, 1943); J. Ball, «Libre arbitre et liberté dans S. Augustin», *AnnTh*, VI (1945), pp. 368-382; E. Bailleux, «La liberté augustinienne et la grace», *MSR*, 19 (1963), 30-48; M. Huftier, «Libre arbitre, liberté et peché chez saint Augustin», *RThAM*, 33 (1966), 187-281.
104 I Cor. xv:22.
105 Véase el Vol. I de esta *Historia*, pp. 180-181.

vez más preponderancia en la teología latina. Esta preponderancia se debió en buena medida al impulso y a la autoridad que Agustín le prestó.

Antes de la caída, Adán gozaba de una serie de dones entre los que se contaba el libre albedrío que hemos descrito, y que le daba tanto el poder no pecar (*posse non peccare*) como el poder pecar (*posse peccare*). Adán no tenía el don absoluto de la perseverancia, es decir, el no poder pecar (*non posse peccare*), pero sí tenía el don de perseverar en el bien, es decir, el poder no pecar.[106]

Empero la caída cambió este estado de cosas. El pecado de Adán consistió en su soberbia e incredulidad, que le llevaron a hacer mal uso del buen árbol que Dios había plantado en el centro del huerto.[107] El resultado de ese pecado fue que Adán perdió la posibilidad de vivir para siempre, además de su ciencia y, sobre todo, perdió su libertad para no pecar. Tras la caída, Adán continuó siendo libre; pero, puesto que había perdido el don de la gracia que le permitía no pecar, solo era libre para pecar.

En virtud de la transmisión del pecado de Adán, el hombre natural se encuentra en la misma situación. Siguiendo la tradición que comienza con Tertuliano, Agustín afirma que este pecado original —tanto en su culpa o reato como en sus consecuencias— pasa a todos los descendientes de Adán como una herencia.[108] Pero esto a su vez plantea nuevas dificultades, pues el obispo de Hipona no estaba dispuesto a aceptar el materialismo estoico que se hallaba tras la doctrina de Tertuliano,[109] y que le había permitido al antiguo teólogo cartaginés hablar de la transmisión del alma —y, por ende, del pecado— de manera semejante a la transmisión de las características corporales de padres a hijos. Esto le inclinaba a rechazar el «traducionismo» —la doctrina según la cual el alma se transmite de padres a hijos— y a sostener el «creacionismo», la doctrina según la cual Dios involucraba directamente un alma para cada individuo. Por otra parte, las dificultades que el creacionismo involucraba para la doctrina del pecado original llevaban a Agustín de vuelta al traducionismo. En este punto, el teólogo de Hipona permaneció indeciso durante toda su vida.[110]

106 *De la corrección y de la gracia*, 12 (*BAC*, L, 182-183).
107 *Del Génesis a la letra*, XI, 5 (*BAC*, CXLVIII, 1117-1119); *De la naturaleza del bien*, 35 (*BAC*, XXI, 1017).
108 *Enquiridión*, 35 (*BAC*, XXX, 501).
109 *Del Génesis a la letra*, X, 25 (*BAC*, CLXVIII, 1003-1109).
110 La lista de los textos pertinentes se encuentra en Portalié, *A Guide...*, pp. 150-151, y en las notas correspondientes. Véase, además: M. F. Sciacca, «L'origine dell'anima

El resultado de este pecado original, que nos envuelve a todos de tal modo que somos una «masa de perdición», es que estamos sujetos a la muerte, la ignorancia y la concupiscencia.[111] Esta última no ha identificarse con los apetitos sexuales, aunque éstos, en su forma actual, constituyen el ejemplo más claro del señorío de la concupiscencia sobre el hombre caído. La concupiscencia es el poder que nos aparta de la contemplación del bien supremo y nos lleva a la contemplación de realidades inferiores y transitorias. El acto sexual lleva el sello de la concupiscencia porque el hombre caído es incapaz de realizarlo sin apartar su mirada del Creador para contemplar a la criatura.[112] En el sentido estricto, la concupiscencia no es pecado, aunque puede llamársele tal porque procede del pecado original y es el origen de todo pecado actual.[113]

En consecuencia de todo esto, el hombre natural es libre solo en cuanto tiene libertad para pecar. «Siempre, por tanto, gozamos de libre voluntad; pero no siempre ésta es buena».[114] Esto no quiere decir en modo alguno que la libertad se vuelva un concepto vacío y sin sentido. El humano natural, por el contrario, tiene verdadera libertad para escoger entre varias alternativas. Solo que, dada su condición de pecador, miembro de esta «masa de perdición» y sujeto a concupiscencia, todas las alternativas que realmente se le presentan son pecado. La alternativa de no pecar no se le presenta. Por tanto, es justo decir que tiene libertad para pecar (*posse peccare*) pero que no tiene libertad para no pecar.

La gracia y la predestinación

Ahora bien, si todo lo que el ser humano natural puede hacer es

secondo Sant' Agostino», *GM*, IX (1954), pp. 542-550. Este artículo trata de encontrar una posición intermedia que explique las aparentes vacilaciones de Agustín. C. Riva, «Creazionista e traducionista, S. Agostino?», *RRosm*, L (1956), pp. 1-5 rechaza, creemos que con razón, la tesis de Sciacca. Véase también G.J.P. O'Daly, «Augustine on the Origin of Souls», en H.D. Blume y F. Mann, eds., *Platonismus und Christentum: Festschrift für Heinrich Dörries* (Münster, 1983), pp. 184-91.

111 *Enquiridión*, 24-25 (*BAC*, XXX, 449-501). La ignorancia y la concupiscencia son comunes al ser humano caído y a los demonios, mientras que la muerte no ha sido impuesta a estos últimos.

112 *De la gracia de Jesucristo y del pecado original*, II, 34 (*BAC*, L, 443-445). El hecho de que en este pasaje Agustín no toma en cuenta las diferencias fisiológicas entre el varón y la mujer en el acto sexual es indicación de la medida en que da por sentado que el varón es la norma.

113 *Sobre diversas cuestiones a Simpliciano*, I, 1, 10 (*BAC*, LXXIX, 69-71).

114 *De la gracia y del libre albedrío*, 15 (*BAC*, L, 271).

pecado, ¿cómo ha de dar el paso que le llevará de su estado natural al del humano redimido, sobre todo si se tiene en cuenta que tal paso no puede en modo alguno llamarse pecado? La respuesta es ineludible: el humano natural no puede por sí solo dar semejante paso. Es aquí donde entran en juego las doctrinas agustinianas de la gracia y la predestinación.[115] Y es también aquí que se encuentra el punto focal de la polémica de Agustín contra los pelagianos.

El fundamento de la doctrina agustiniana de la gracia es que el humano caído no puede hacer bien alguno sin el auxilio de la gracia. Adán podía hacer el bien porque contaba con ese auxilio; pero lo perdió a causa de su pecado, y a partir de entonces quedó sujeto a la maldad. Nosotros, todos sus descendientes, venimos al mundo bajo la esclavitud del pecado, y por ello somos incapaces, por nuestras propias fuerzas, de hacer el bien. Nuestra voluntad está torcida de tal modo que, aun cuando goza de libertad, ésta solo nos permite pecar. Luego, para que podamos dar el paso que nos lleva de este estado al de la salvación es necesario que la gracia actúe en nosotros. Solo con esa gracia es posible la conversión. Sin ella, el humano no puede ni quiere acercarse a Dios. Aun más, ella es también la que, después de la conversión, continúa capacitando al cristiano para hacer buenas obras.

> Por consiguiente, para que nosotros queramos, sin nosotros a obrar comienza, y cuando queremos y de grado obramos, con nosotros coopera. Con todo, si El no obra para que queramos o no coopera cuando ya queremos, nada en orden a las buenas obras de piedad podemos.[116]

La gracia es irresistible. No se puede concebir que la voluntad se oponga a recibir la gracia que le ha sido dada, porque la gracia actúa en la voluntad, llevándola a querer el bien. Esto no quiere decir en modo alguno que Agustín haya olvidado o abandonado su defensa del libre albedrío. La gracia no se opone a la voluntad. No se trata de que la gracia obligue al humano a tomar una decisión aun en contra de su propia voluntad. Se trata más bien de que Dios, mediante su gracia, mueve a la voluntad, la fortalece y la estimula, para que ella misma, sin coerción alguna, opte por el bien. El pecador no se salva a sí mismo;

115 Sobre este tema, la bibliografía es abundantísima. Nos limitamos a mencionar dos obras que nos parecen notables: G. Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins* (Göttingen, 1956) y J. Chêne, *Théologie de saint Augustin: Grâce et Prédestination* (Le Puy, 1962).

116 *De la gracia y del libre albedrío*, 17 (*BAC*, L, 275).

pero tampoco es salvado contra su voluntad. «Ni la gracia de Dios sola, ni él solo, sino la gracia de Dios con él».[117] La gracia mueve a la voluntad, pero solo mediante una «suave violencia» que actúa de tal modo que la propia voluntad concuerda con ella.[118]

Por otra parte, el hecho de haber recibido la primera gracia —que, como veremos más adelante, se halla unida al bautismo— no quiere decir que ya se ha logrado la corona final. Es necesario permanecer fiel hasta la muerte, y esto solo es posible mediante el don de la perseverancia, que es también el resultado de la gracia, y por tanto no depende tampoco de los méritos humanos.[119]

La salvación, desde el principio hasta el fin, es obra de la gracia; aunque sin que esto implique en modo alguno que se destruya o se viole la voluntad humana, que es movida por la gracia para desear el bien.

Esto plantea de inmediato la cuestión de la predestinación.[120] Si sólo mediante la gracia es posible la salvación, y si esa gracia, por definición, no depende de mérito alguno por parte del que la recibe, se sigue que es el mismo Dios, por su acción y libertad soberanas, quien decide quién ha de recibir ese don inmerecido. La doctrina agustiniana de la predestinación no surge de consideraciones de orden especulativo sobre la omnisciencia de Dios, o sobre su omnipotencia, sino que surge de consideraciones de orden soteriológico y existencial, al tratar de afirmar la primacía de Dios en la salvación humana, y el carácter gratuito de esa salvación.

Según Agustín, la predestinación de algunos para la gloria es una verdad indudable, aunque sea al mismo tiempo un misterio inexplicable. Esta predestinación es tal que el número de los elegidos es fijo, de tal modo que, por mucho que la Iglesia crezca, el número de los que han de entrar al Reino será siempre el mismo.[121] Por otra parte, no existe una predestinación divina al pecado o a la perdición.[122] Los elegidos son arrancados de la «masa de perdición» que es la humanidad por un acto del Dios soberano, que les predestinó para ello. Los que se condenan, simplemente continúan sumidos en esa «masa», pero no porque Dios lo ordenare así, sino por sus propios pecados. La doctrina de Agustín sobre la predestinación no es, repetimos, un intento de conciliar la omnisciencia divina con la libertad humana, sino un intento de dar testimonio de la primacía de Dios en la salvación.

117 *Ibid*, 5 (*BAC*, L, 243-245).
118 *Sermón* 131 (*BAC*, XCV, 747).
119 *Del don de la perseverancia*, 1 (*BAC*, L, 573).
120 En realidad, la doctrina de la predestinación de Agustín surge, no solo de la necesidad lógica de su doctrina de la gracia, sino también de la experiencia de su conversión y de la exégesis bíblica. Si aquí la hacemos secuencia lógica de la doctrina de la gracia, esto no ha de entenderse como si Agustín fuese un pensador abstracto, para quien el rigor lógico es más importante que la verdad existencial.
121 *Sermón*, 251 (*BAC*, LIII, 461-463); véase también: *Sermón* 111 (*BAC*, LIII, 99-103) y *De la corrección y de la gracia*, 13 (*BAC*, L, 191).
122 Bonner, *St. Augustine*... pp. 386-390, explica esto con cierta amplitud y gran claridad.

Este sistema agustiniano de la gracia y la predestinación ha dado lugar a largas controversias, la primera de las cuales comenzó en tiempos del propio Agustín, según veremos en el próximo capítulo. No podemos discutir aquí cada una de estas controversias, que irán apareciendo según nuestra historia se vaya desdoblando. Debemos señalar, sin embargo, que los reformadores protestantes del siglo XVI creyeron ver en el santo de Hipona un defensor de sus doctrinas. En esto tenían alguna razón, pero también se equivocaban en parte. No cabe duda de que el énfasis de Agustín sobre la prioridad de la acción divina en la salvación, así como buena parte de su doctrina de la predestinación, concuerdan con el pensamiento de los reformadores. También es cierto que Agustín señala la prioridad de la fe con relación a las obras.[123] Por otra parte, Agustín difería radicalmente de los reformadores por cuanto para él los méritos tenían un lugar importante y necesario en la salvación. La gracia no nos es dada por nuestros méritos, pero sí opera en nosotros de tal modo que hagamos buenas obras que sean meritorias para la salvación final.[124] Además, la doctrina de la predestinación que Agustín propone es infralapsaria, y es además la de una predestinación «sencilla», es decir, solo para salvación, a diferencia de la predestinación según Calvino, que es supralapsaria y «doble».[125]

Por último, antes de pasar a otros aspectos del pensamiento de Agustín, debemos indicar que su doctrina de la gracia difiere de la del Nuevo Testamento por cuanto el teólogo hiponense hace de la gracia un poder o efluvio divino que actúa dentro del ser humano. En el Nuevo Testamento la gracia es una actitud por parte de Dios, su amor y su perdón. Esta transformación del sentido del término «gracia» tendrá dos consecuencias importantes en el desarrollo de la teología medieval. En primer lugar, se plantea la cuestión de la relación entre la gracia y el Espíritu Santo, pues esta gracia concebida a modo de efluvio

123 *De la gracia y del libre albedrío*, 7 (*BAC*, L, 251): «... las obras proceden de la fe, y no la fe de las obras...».
124 *Ibid.*, 2 (*BAC*, I, 233)
125 Aunque discutiremos esto más detalladamente en nuestro tercer volumen, remitimos al lector al propio Calvino: *Inst.*, III, 21-24.

o poder parece usurpar algunas de las funciones tradicionalmente atribuidas a la tercera persona de la Trinidad. En segundo lugar, y en parte como un intento de resolver algunos de los problemas planteados por la doctrina agustiniana de la gracia y su relación con la predestinación, se desarrolla toda una doctrina de la gracia, en la que se distinguen y clasifican varias clases de gracia. De más está decir que tales distinciones y clasificaciones adolecen de una rigidez muy distinta del espíritu de Agustín.

La Iglesia

La gracia de Dios nos llega por Jesucristo, en la comunión de la Iglesia, mediante los sacramentos. La cristología de Agustín tiene poco de original, y por ello no la discutiremos aquí, donde nos interesan más aquellos aspectos del pensamiento agustiniano que ejercieron una influencia notable sobre las generaciones posteriores.[126] Por tanto, pasaremos a discutir, tan brevemente como nos sea posible, la eclesiología de Agustín, y luego su doctrina acerca de los sacramentos.

Ya hemos señalado que la eclesiología agustiniana[127] toma forma frente al cisma donatista. Poco antes que Agustín, el obispo Optato de Milevi había escrito *Siete libros sobre el cisma donatista*,[128] y allí, además de atacar la historia y las prácticas de los donatistas, dedica buena parte de un libro, el segundo, a mostrar en qué consiste la verdadera Iglesia Católica. Con este propósito, Optato desarrolla principalmente dos argumentos que muestran que la verdadera Iglesia es la que los donatistas rechazan: el argumento de la difusión de la Iglesia por toda la Tierra,[129] y el de la sucesión apostólica que el obispo de Roma ha recibido de San Pedro, «cabeza de todos los apóstoles».[130]

En lo esencial, Agustín no se aparta de la posición de Optato y, en cierta medida, de Cipriano. Para él, la catolicidad de la Iglesia consiste fundamentalmente en el hecho de que se halla presente en toda la Tierra.[131] La unidad consiste en el lazo de amor que une a los que

126 Acerca del lugar de Agustín en el desarrollo de la Cristología occidental, véase esta misma *Historia*, Vol. I, p. 321.
127 El mejor estudio global sobre la eclesiología agustiniana parece ser el de F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seiner Entwicklung* (München, 1933).
128 *PL*, XI, 883-1103.
129 Libro II, cap. 1 (*PL*, XI, 941-946).
130 Libro II, cap. 2-4 (*PL*, XI, 946-956).
131 *De la unidad de la Iglesia*, 3 (*BAC*, XXX 659). Se trata de una obra de autor dudoso, aunque no cabe duda de que su teología es agustiniana.

pertenecen a este cuerpo único de Cristo; donde no hay caridad, no hay unidad; pero también es cierto que donde no hay unidad no hay caridad ni hay por tanto Iglesia.[132] La apostolicidad de la Iglesia se basa en la sucesión apostólica de sus obispos, cuyo epítome se encuentra en Roma, pues allí puede señalarse una sucesión ininterrumpida a partir de Pedro, «figura de toda la Iglesia».[133]

En cuanto a la santidad, Agustín concuerda con Cipriano en que, en esta vida, es imposible separar el trigo de la cizaña. La Iglesia es santa, no porque todos sus miembros lleven una vida exenta de pecado, sino porque será perfeccionada en santidad en la consumación de los tiempos. En el entretanto, es un «cuerpo mixto», en el que la cizaña crece entre el trigo, de modo que aun los predestinados no están totalmente libres de pecado.[134]

Esto nos lleva a la cuestión de la Iglesia visible y la invisible. Algunos intérpretes han subrayado esta distinción hasta tal punto que se pierde de vista la importancia que Agustín concedía a la iglesia institucional, jerárquica y visible.[135] Cuando Agustín habla de la Iglesia se refiere por lo general a esta institución terrena, a este «cuerpo mixto». A él Dios allega a los que han de ser salvos. Mediante sus sacramentos, los elegidos se nutren en la fe. Pero a pesar de todo ello aun es cierto que esta Iglesia terrena no concuerda exactamente con el cuerpo de los predestinados, con la Iglesia celeste de la consumación final. Aun hay cizaña dentro de ella. Aún hay elegidos que no han sido atraídos a su seno. De aquí el concepto de «iglesia invisible», que nos ayuda a comprender la eclesiología agustiniana, pero que no debemos exagerar so pena de tergiversar toda esa eclesiología.

Los sacramentos

La teoría sacramental de Agustín muestra la misma fluidez que caracterizó a los teólogos de siglos anteriores, y que no desaparecerá sino tras las clasificaciones y distinciones de los escolásticos. Agustín no vacila en llamar «sacramento» a una multitud de ritos y costumbres, aunque tiende a utilizar ese mismo término, en un sentido más estricto, para referirse especialmente al bautismo y la comunión.[136] A estos dos

132 *Ibid*, 4 (*BAC*, XXX, 661).
133 *Epístola* LIII, 1 (*BAC*, LXIX, 301).
134 *Sermón* LXXXVIII, 19 (*BAC*, LIII, 283).
135 La importancia de este aspecto jerárquico de la Iglesia aparece claramente en D. Zaechringer, *Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus* (Paderborn, 1931).
136 C. Couturier, «*Sacramentum et mysterium* dans l'oeuvre de saint Augustin», en H.

sacramentos dedicaremos nuestra atención aquí, aunque advirtiéndole al lector que bajo este epígrafe podrían considerarse muchas prácticas de la Iglesia, tanto algunas que más tarde recibieron el título oficial de «sacramentos» como otras que nunca lo tuvieron.

Agustín se planteó la cuestión del bautismo dentro del doble contexto del donatismo y el pelagianismo. Los pelagianos no creían que los niños recién nacidos tenían necesidad del bautismo, pues no tenían pecado. Sin embargo, se les podía bautizar como una «ayuda» para vencer las obras de la carne.[137] En cuanto a los donatistas, sostenían que solo dentro de la Iglesia, es decir, la de ellos, era válido el bautismo, y para ello se apoyaban en la autoridad de Cipriano.[138]

También en este punto Agustín cuenta con el antecedente de Optato, quien en sus *Siete libros sobre el cisma donatista* se había planteado la cuestión del bautismo y su validez fuera de la comunión de la Iglesia, así como la cuestión paralela de la validez del sacramento administrado por una persona indigna. En cuanto a esto último, Optato afirma que el sacramento tiene valor por sí mismo, a pesar de la posible indignidad de quien lo ofrece. En el bautismo intervienen la divina Trinidad, el que lo recibe y el que lo administra, en ese orden. Solo los dos primeros no pueden cambiar. El tercero, es decir, el ministro, no puede pretender que la validez del rito dependa de su propia persona, «pues es Dios quien lava, y no el hombre».[139] Pero, por otra parte, la validez del sacramento sí depende de la comunión en que se realice, pues cuando tiene lugar entre los cismáticos no obra para salvación, sino para condenación.[140] Además, el rebautismo es una negación de la unicidad de la fe, de Cristo y de Dios.[141]

Agustín concuerda con Optato en cuanto a la gracia del sacramento aun a pesar de los defectos morales de quien lo administra.[142] Tal afirmación era necesaria para refutar el argumento de los donatistas, según el cual, en vista de que solo ellos habían permanecido firmes en la persecución, solo entre ellos se daban los verdaderos sacramentos. Pero, debido a su espíritu conciliador y su interés pastoral de atraer a los donatistas más que aplastarles, Agustín está dispuesto, a diferencia

---

Rondet *et al.*, *Études augustiniennes* (París, 1953), pp. 161-332.

137 De Plinval, *Pélage...*, pp. 237-238.

138 Véase nuestro Vol. I, pp. 233-234.

139 V, 4 (*PL*, XI, 1053).

140 V, 3 (*PL*, XI, 1049-1050)

141 *Ibid.* (*PL*, XI, 1050): «Si das otro bautismo, das otra fe; si das otra fe, das otro Cristo; si das otro Cristo, das otro Dios».

142 *Sermón* XCIX, 13 (*BAC*, XCV, 423).

de Optato, a conceder cierta validez a los sacramentos celebrados entre los cismáticos. Los cismáticos tienen el sacramento, pero no su beneficio, que es la justicia, y especialmente, la caridad.[143] Por ello es que no ha de rebautizarse a los herejes y cismáticos que regresen al seno de la Iglesia, sino imponerles las manos para que reciban el vínculo de la unidad de que no gozaban debido al carácter irregular de su bautismo.

La doctrina eucarística de Agustín ha sido objeto de diversas interpretaciones, con las consiguientes controversias. Tales interpretaciones surgen del intento de leer a Agustín a través de las lentes de definiciones y controversias posteriores,[144] pero se deben también a que Agustín puede referirse a la presencia del cuerpo de Cristo en la eucaristía en términos muy realistas, y poco más tarde utilizar un lenguaje de carácter espiritualista o simbólico.[145] Que existe cierta ambigüedad en el pensamiento del hiponense no puede dudarse. Pero esto no ha de llevarnos a soluciones fáciles, pretendiendo entender todos los textos a la luz de una posición preconcebida. Se trata quizás de que en el obispo de Hipona luchan dos tendencias antagónicas: el realismo eucarístico que se hacía cada vez más general, y que gozaba de la autoridad de su maestro Ambrosio, y el espiritualismo neoplatónico que perduraba aún en él, y que mucho antes había llevado a Orígenes y algunos de sus discípulos a asumir una posición espiritualista ante la eucaristía. O se trata, con más probabilidad, de que, según Agustín, quien participa de la comunión recibe verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo, pero no en el sentido de que los ingiere físicamente, sino en el sentido de que, ingiriendo los elementos, se hace partícipe de ese cuerpo y esa sangre.

---

143 *De la unidad de la Iglesia*, 22 (*BAC*, IV, 767-769). Véase además la discusión de este tema, con abundancia de textos, de Willis, *Saint Augustine...*, pp. 154-160; J.P. Keleher, *Saint Augutine's Notion of Schism in the Donatist Controversy* (Mundelein, Illinois, 1961); E. Lamirande, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin* (Ottawa, 1972).

144 A. von Harnack, *History of Dogma*, Vol. V, p. 159 sirve para ilustrar la interpretación espiritualista; lo opuesto es la posición de Portalié, *A Guide...* pp. 247-260. Entre ambos, véase el extenso artículo del católico K. Adam, «Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus», *TQ*, CXII (1931), pp. 490-536. Véase también L.J. Van der Lof, «Eucharistie et présence réelle selon S. Augustin», *RevEtAug*, 10 (1964), 295-304.

145 Nos parece excelente ilustración de este punto el modo dramático en que J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London, 1960), pp. 447-449 contrapone dos textos tomados de los sermones de Agustín: *Sermón* CCXVII: «ese pan que veis sobre el altar, santificado por la Palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo. Ese cáliz, o más bien, el contenido de ese cáliz, santificado por la Palabra de Dios es la sangre de Cristo». *Sermón* CXXXI (*BAC*, XCV, 747) «...el cuerpo y la sangre de Cristo serán vida para cada uno, cuando lo que en este sacramento se toma visiblemente, el pan y el vino, que son signos, se coma espiritualmente, y espiritualmente se beba lo que significan».

El sentido de la historia

La Iglesia que administra los sacramentos no está todavía en la gloria, sino que milita y peregrina dentro del acontecer histórico. La caída de Roma en el año 410, que sacudió a todo el mundo mediterráneo, hizo sentir a Agustín la urgencia de meditar y escribir sobre el sentido de la historia. Este es el propósito de su obra *La ciudad de Dios*, que lleva por subtítulo «Contra los paganos».[146] En esta obra, Agustín distingue entre dos «ciudades» o sociedades, llevada cada una por un impulso distinto.

> Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloría en sí misma, y la segunda en Dios, porque aquélla busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria y ésta dice a su Dios: Vos sois mi gloria y el que me hace ir con la cabeza en alto. En aquélla, sus príncipes y las naciones avasalladas se ven bajo el yugo de la concupiscencia de dominio, y en ésta sirven en mutua caridad, los gobernantes aconsejando y los súbditos obedeciendo.
>
> Aquélla ama su propia fuerza en sus potentados, y ésta dice a su Dios: A ti he de amarte, Señor, que eres mi fortaleza. Por eso, en aquélla, sus sabios, que viven según el hombre, no han buscado más que o los bienes del cuerpo, o los del alma, o los de ambos, y los que llegaron a conocer a Dios, no le honraron ni dieron gracias como a Dios, sino que se desvanecieron en sus pensamientos, y su necio corazón se oscureció. Creyéndose sabios, es decir, engañados en su propia sabiduría a exigencias de su soberbia, se hicieron necios y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, y de aves, y de cuadrúpedos, y de serpientes. Porque o llevaron a los pueblos a adorar tales simulacros, yendo ellos al frente, o los siguieron, y rindieron culto y sirvieron a la criatura antes que al Creador, que es bendito por siempre. En ésta, en cambio, no hay sabiduría humana, sino piedad, que funda el culto legítimo al Dios verdadero, en espera de un premio en la sociedad de los santos, de

146 *BAC*, CLXXI-CLXXII.

> hombres y de ángeles, con el fin de que Dios sea todo en todas las cosas.[147]

Naturalmente, estos dos amores, y las dos ciudades que de ellos nacen, son incompatibles. Sin embargo, en el periodo que va desde la caída hasta la consumación final la ciudad celestial existe también sobre la Tierra, de tal modo que «andan confusas y mezcladas entre sí en este mundo estas dos ciudades, hasta que el juicio final las dirima».[148] En el entretanto, la ciudad rebelde a Dios, así como la que le obedece y le ama, continúan su curso histórico, cuyo resultado final será la condenación de la una y la salvación de la otra.

¿Qué entonces del curso de la historia de las naciones? ¿Qué de la caída de Roma, que algunos paganos achacaban al abandono de los viejos cultos? La respuesta se impone por las premisas de Agustín: Roma y todos los demás imperios, como expresión de la ciudad terrena, tenían que sucumbir. Si llegaron a ser grandes y poderosos, fue porque así le plugo a Dios. En el caso de Roma, Dios le dio su señorío para que hubiese la paz necesaria para la propagación del Evangelio, pero una vez que esa misión histórica se realizó Roma cayó víctima de su propio pecado e idolatría. Tal ha sido y será siempre el destino de los imperios humanos, hasta que se cumplan los tiempos.

Escatología

La escatología de Agustín es bastante tradicional, aunque presenta problemas de interpretación que muestran que el obispo de Hipona no estaba tan seguro acerca de muchas cuestiones como lo estuvieron después otros cristianos. Su pensamiento escatológico no pierde nunca el sentido del misterio, de modo que sus opiniones rara vez pretenden ser más que meras opiniones. Así, por ejemplo, Agustín habla de un fuego en el que expían sus pecados quienes mueren estando en la gracia de Dios. No cabe duda de que aquí se refiere a lo que comúnmente se llama «purgatorio». Pero sus afirmaciones al respecto son siempre vagas y vacilantes, de tal modo que sus intérpretes posteriores han encontrado textos que parecen dar base a diversas concepciones de ese

147 *La Ciudad de Dios*, XIV, 28 (*BAC*, CLXXI-CLXXII, 985-986).

148 *Ibid.*, I, 25 (*BAC*, CLXXI-CLXXII, 126). Véase también: M.F. Sciacca, *Interpretazione del concetto di storia di S. Agostino* (Tolentino, 1960); D.X. Burt, «St. Augustine's Evaluation of Civil Society», *Augm*, 3 (1963), 87-94; J. Lamotte, «But et adversaires de saint Augustin dans le 'De civitate Dei'», *Auga*, 11 (1961), 434-69.

purgatorio. Lo mismo puede decirse sobre la visión de Dios que tienen los redimidos, sobre el lugar en que están las almas de los muertos antes de la resurrección final, y sobre varios otros aspectos de la escatología agustiniana.[149] Al decir esto debemos recalcar, empero, que no ha de tomarse como un intento de censurar a Agustín en este punto, sino más bien de alabar su sentido del límite de la investigación teológica, que es el sello de todo verdadero teólogo.

Llegamos así al fin de nuestra breve incursión en el pensamiento de Agustín de Hipona. Ese pensamiento es a la vez culminación de la era patrística y punto de partida de la teología medieval. Aparte del apóstol Pablo, ningún otro autor cristiano puede igualarse a Agustín en lo que se refiere a su influencia sobre el pensamiento de los siglos subsiguientes. Por tanto, no ha de extrañarnos que una y otra vez en el curso de esta historia, y en los más diversos contextos, aparezca el nombre del insigne obispo de Hipona.

149 Esto puede verse en Portalié, *A Guide...*, pp. 290-304, aunque este autor trata de atenuar las vacilaciones e imprecisiones de Agustín. Véase también P. Jay, «Saint Augustin et la doctrine de purgatorie», *RThAM*, 36 (1969), 17-30.

II

La era de los epígonos

Al morir Agustín, los vándalos rodeaban la ciudad de Hipona. Dos decenios antes, el mundo se había estremecido con la noticia de la caída de Roma. Estos eran solo dos síntomas de un cambio rotundo en la configuración política, social, económica y religiosa del Mediterráneo occidental. El antiguo Imperio Romano pasaba a la historia, y en su lugar —aun cuando continuaban llamándose súbditos del Imperio— surgía una multitud de reinos bárbaros.

Las nuevas circunstancias no podían sino afectar profundamente la vida de la Iglesia. Fue necesario emprender la tarea de la conversión de los invasores paganos. Aquellos que no eran paganos, eran arrianos; y frente a ellos fue necesario abordar de nuevo una cuestión que hasta entonces había parecido decidida. En medio de la inestabilidad y el oscurantismo de los tiempos, el pensamiento original se vio cohibido. Los centros de labor teológica se tornaron centros donde se conservaba una herencia cultural amenazada por el desorden imperante. La teología se volvió recopilación y comentario más que reflexión y aventura. Era la época de los epígonos. Y, sin embargo, aun sin saberlo, tales epígonos estaban dando los primeros pasos hacia lo que sería el gran florecimiento de la teología medieval.[1]

1 G. Bardy, «Lettrés chrétiens et civilisation romaine à l'aube du moyen âge», *AnnTh*,

Las controversias en torno a la doctrina de Agustín: La gracia y la predestinación

Como era de esperarse, el pensamiento agustiniano no se impuso fácil ni rápidamente, sino que fue objeto de largas controversias antes de que su autoridad fuese generalmente reconocida. Los aspectos más importantes de estas controversias pueden resumirse bajo dos temas: el de la gracia y la predestinación, y el del carácter del alma humana.

La controversia en torno a la primera de estas cuestiones surgió según se iba cristalizando la oposición a la doctrina de Agustín. Esta oposición recibe comúnmente el nombre de «semipelagianismo», aunque lo cierto es que ese epíteto no es del todo justificado. En su mayoría, estos «semipelagianos» eran también «semiagustinianos» que, al tiempo que rechazaban las doctrinas de Pelagio y admiraban y respetaban a Agustín, no estaban dispuestos a seguir al obispo de Hipona hasta las últimas consecuencias de su pensamiento.

La cuestión de la gracia y la predestinación se planteó primero en el círculo de los discípulos y seguidores de Agustín. Entre éstos se contaban algunos monjes de Hadrumento, y cierto personaje llamado Vital.[2]

Este último le propuso a Agustín una doctrina según la cual todo el bien que uno hace lo debe a la gracia de Dios, pero el primer paso hacia la salvación, el de aceptar la gracia —*initium fidei*— es únicamente nuestro, y Dios no interviene en él. A esto respondió Agustín[3] siguiendo la línea de pensamiento que hemos señalado en el capítulo anterior: la gracia, si ha de serlo en realidad, debe ser enteramente inmerecida. En cuanto a los monjes de Hadrumento, sus objeciones eran parecidas a las de Vital, y a ellas respondió Agustín con sus obras *De la gracia y del libre albedrío* y *De la corrección y de la gracia*, que ya hemos empleado en nuestra exposición del capítulo anterior, y que no discutiremos aquí.

Fue en el sur de las Galias, y sobre todo en Marsella, que cobró más fuerza el espíritu de oposición a Agustín sobre la gracia y la predestinación.[4] Tenemos noticias directas sobre esta oposición gracias a dos

---

III (1942), pp. 424-462.

2 E. Amann, «Semi-Pélagiens» en *DTC*, XIV, 1796-1850. Sobre este extenso artículo se basa nuestra exposición del semipelagianismo, aunque nos hemos apartado de él en algunos puntos. Véase, también, sobre Agustín y Vital, L. Moereels, «Saint Augustinus en het Probleem der vorkomende Gnade», *OgE*, XVI (1930), 193-209; 241-253; 449-461.

3 *Epístola* 217 (*BAC*, XCIX, 1017-1045).

4 J. Chéné, «Les origines de la controverse semi-pélagienne», *AnnThAug*, XIII (1953), pp. 56-109.

cartas enviadas a Agustín por dos de sus defensores, Próspero de Aquitania e Hilario de Arlés.[5] Además, se conservan las obras de los principales de estos «semipelagianos», tales como Juan Casiano, Vicente de Lerins y Fausto de Riez.

Juan Casiano[6] era un monje que se había establecido en Marsella tras haber viajado por la porción oriental del Imperio, donde se dice que fue discípulo de Juan Crisóstomo y que pasó algún tiempo entre los monjes de Egipto. En Marsella, Casiano fundó dos monasterios, y allí escribió sus tres obras principales: *De la institución del monacato*,[7] *Conferencias espirituales*,[8] y *De la encarnación del Señor, contra Nestorio*.[9] En estas obras, Casiano no vacila en condenar a Pelagio,[10] pero al mismo tiempo trata de evitar la posición agustiniana, como lo muestra el siguiente texto:

> Tan pronto como él [Dios] descubre en nosotros el comienzo de una buena voluntad, la ilumina y alienta e incita hacia la salvación, haciendo crecer lo que él mismo plantó, o lo que ha visto surgir *por nuestro propio esfuerzo*.[11]

Textos como éste, sutilmente antiagustinianos, sirvieron de valladar a la doctrina de Agustín, no solo cuando fueron escritos, y mientras duró el fragor de la polémica antiagustiniana, sino también mucho después, cuando la autoridad de Agustín era incontrovertible, pero se le interpretaba a la luz de Casiano.[12]

---

5 *Epístolas* 225 y 226. Véase: J. Chéné, «Le semipélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à saint Augustin», *RScRel*, XLIII (1955), 321-341.

6 J. Laugier, *Saint Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce* (Lyon, 1908); M. Olphe-Gaillard, «Cassian», *DS*, II:214-76; M. Cappuyns, «Cassien (Jean)», *DHGE*, II:1319-48; O. Chadwick, *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism* (Cambridge, 1950); F. Jalics, *La tradición en Juan Casiano* (Buenos Aires, 1966); D.J. MacQueen, «John Cassian on Grace and Free Will», *RThAM*, 44 (1977), 5-28; C. Tibiletti, «Giovanni Cassiano: formazione e dottrina», *Augm*, 17 (1977), 355-80.

7 *PL*, XLIX, 53-477 (traducción inglesa: *NPNF*, Second Series, XL, 201-290; francesa: *SC*, CIX; italiana: *Scritti monastici*, XX).

8 *PL*, XLIX, 477-1328 (*NPNF*, Second Series, XI, 295-545; *SC*, XLII, LIV, LXIV).

9 *PL*, L, 9-272 (*NPNF*, Second Series, XI, 551-621).

10 *De la encarnación*, V, 2-3 (*NPNF*, Second Series, XI, 581-582; *PL*, L, 98-103). La relación que aquí establece Casiano entre Pelagio y Nestorio no tiene más fundamento que el hecho de que el Concilio de Efeso condenó el pelagianismo. C. Smits, «Ephese en het Pelagianisme», *StCath*, VII (1930), pp. 446-456; M. Disdier, «Le pélagianisme au concile d'Ephese», *EchOr*, 34 (1931), 314-33.

11 *Collatio* XIII, 8 (*PL*, XLIX, 912-913).

12 A diferencia de Vicente de Lerins, a quien estudiaremos a continuación, Casiano fue

El ataque de Vicente de Lerins es más agudo. En su obra *Conmonitorio*,[13] no ataca directamente a Agustín, pero sí defiende con toda firmeza las doctrinas tradicionales, y se opone a «innovadores» anónimos que a todas luces no son sino Agustín y sus discípulos.[14] Aunque su obra casi no fue leída ni citada en la Edad Media,[15] en ella se expone con una claridad hasta entonces inigualada el argumento en pro de la autoridad normativa de la tradición eclesiástica.

Según el propio Vicente, su propósito es «describir las cosas que nos han sido legadas por nuestros padres y depositadas en nosotros, más con la fidelidad de un narrador que con la presunción de un autor».[16] La regla para el conocimiento de estas cosas son las Escrituras. Pero, puesto que el sentido de éstas es difícil de entender y se presta a varias interpretaciones, el Señor nos ha dado la tradición.

> Aún más, en esta Iglesia Católica es necesario cuidar de que sostengamos lo que ha sido creído siempre, por todos y en todo lugar (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*).[17]

A partir de este punto, el argumento de Vicente se repite una y otra vez utilizando ejemplos concretos tomados de la historia de las herejías. Aun sin mencionar a Agustín, resulta claro que, si su doctrina de la predestinación no ha sido enseñada siempre, por todos y en todo lugar, ha de ser rechazada como una innovación que no tiene lugar en la Iglesia Católica.

---

leído y respetado durante toda la Edad Media, sobre todo en círculos monásticos. Véase J. C. Guy, *Jean Cassien: Vie et doctrine spirituelle* (París, 1961), pp. 60-61.

13 Existe una versión castellana, con valiosísimas notas, por el P. J. Madoz (Madrid, 1935).

14 J. Madoz, *El concepto de la tradición en Vicente de Lerins* (Roma, 1933), pp. 59-89; W. O'Connor, «Saint Vincent of Lerins and Saint Augustine: «Was the *commonitorium* of St.Vincent of Lerins Intended as a Polemic Treatise Against Saint Augustine and His Doctrine of Predestination?» *Doctor Communis*, 16 (1963), 123-257.

15 *Ibid.*, p. 55. ¿Se debió esto a meras circunstancias históricas? ¿O se debió más bien a que los teólogos medievales comprendían la doctrina agustiniana mejor de lo que tantos historiadores han supuesto, y que por tanto se percataban del tono antiagustiniano del *Commonitorio*? El único testimonio antiguo es el de Gennadio, también semipelagiano: J. Madoz, «El testimonio de Gennadio sobre S. Vicente de Lerins», *EstEcl*, XI (1932), pp. 484-502.

16 *Commonitorium*, 1 (*PL.*, L, 6393).

17 *Ibid.*, 2 (*PL*, L. 640). Un buen estudio del sentido exacto de esta regla triple es el de J. Madoz, «El canon de Vicente de Lerins '*Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*',» *Greg*, 13 (1932), 32-74.

Fausto de Riez (o Reji) es el más audaz defensor de la tesis antiagustiniana.[18] En su obra *De la gracia de Dios y del libre albedrío*,[19] defiende la doctrina según la cual «el inicio de la fe» depende de la libertad humana.[20] Esta libertad nos da la capacidad natural de inclinarnos hacia Dios; de buscarle hasta que él responda. «Corresponde a Dios la libertad en la remuneración, y al hombre la devoción en la búsqueda».[21] Quienes afirman que el libre albedrío tiene poder solo para pecar, y no para hacer el bien, están en el error.[22] Cristo murió por todos,[23] y esto nos obliga a rechazar la predestinación en el sentido agustiniano, y a afirmar que la llamada «predestinación» no es más que el juicio de Dios sobre lo que él ve mediante su presciencia.[24] En resumen,

> ¡he aquí un «cristianismo sin misterio»! Tal es la impresión final que deja el libro de Fausto. Colocándose deliberadamente de parte del hombre, quiere que todo en última instancia dependa del hombre. De aquí esa verdadera fobia de todo lo que podría ser acción interna de Dios en lo más profundo del alma. La gracia se confiesa, no cabe duda; pero no opera en el seno mismo de la voluntad, sino que permanece en la periferia.[25]

Frente a todas estas doctrinas,[26] Agustín y sus discípulos defendieron la posición según la cual el inicio de la fe está en la gracia de Dios, y esta gracia es conferida según la predestinación eterna. Como hemos dicho anteriormente, fue contra las objeciones de Casiano que Agustín compuso *De la predestinación de los santos* y *Del don de la perseverancia*. Empero, el campeón del agustinismo frente al semipelagianismo fue Próspero de Aquitania, cuya posición puede verse en su *Epístola a Rufino sobre la gracia y el libre albedrío*,[27] en su *Himno sobre*

---

18 Sobre Fausto, véase A.G. Elg, «In Faustum Reiensem adversaria», *Eranos*, 42 (1944), 24-46;C. Tibiletti, «Libero arbitrio e grazia in Fausto di Riez», *Augm*, 19 (1979), 259-85.

19 *PL*, LVIII, 783-836.

20 J. Chéné, «Que signifiaient 'initium fidei' et 'affectus credulitatis' pour les Semipélagiens?», *RScRel*, XXXV (1948), pp. 566-588.

21 I, 7 (*PL*, LVIII, 793).

22 I, 11 (*PL*, LVIII, 799-901).

23 I, 16 (*PL*, LVIII, 808-810).

24 II, 2-3 (*PL.*, LVIII, 313-317).

25 Amann, «Semi-Pélagiens», 1836.

26 Los tres autores que hemos discutido son sólo otros tantos ejemplos —creemos que los más importantes— de toda una serie de escritores que se opusieron al pensamiento agustiniano. Para una discusión más completa y detallada, referimos al lector al artículo de Amann que hemos citado.

27 *PL*, LI, 77-90; ACW, XXXII, 21-37.

los ingratos [28] —es decir, los «sin gracia»— y en el tratado *De la vocación de todas las gentes,*[29] que la mayoría de los eruditos le atribuye.[30]

Sin embargo, la propia defensa de Próspero muestra cierta tendencia a suavizar las doctrinas más extremas de Agustín.[31]

> Fiel al principio (aproximadamente hasta el año 432), Próspero, bajo los golpes de los ataques semipelagianos, abandona la voluntad salvífica restringida y la predestinación al infierno antes de la previsión de la culpa (años 432-435). Después, bajo la influencia de Roma... separa la predestinación incondicional y llega hasta a componer una obra, el tratado *De la vocación de todas las gentes,* a favor del universalismo.
>
> Así, pues, desde el día después de la muerte de San Agustín tiene lugar un distanciamento de su doctrina, y este distanciamiento será consagrado por el concilio de Orange (529). Por tanto, se puede decir sin exagerar que nunca en toda su historia... la Iglesia ha adoptado la doctrina integral del Doctor de la Gracia.[32]

Ese sínodo reunido en Orange en el año 529 se toma generalmente como el fin de la controversia semipelagiana, aunque no faltan pruebas de que el semipelagianismo continuó teniendo adherentes aun después de esa fecha. En todo caso, no cabe duda de que el sínodo de Orange, al mismo tiempo que condenó el pelagianismo y algunas de las proposiciones de los semipelagianos, adoptó una versión moderada del agustinianismo. Los cánones de Orange, tomados en su mayoría de las obras de Agustín y Próspero,[33] fueron el filtro a través del cual la Edad Media bebió de las aguas agustinianas.

---

28 *PL.*, LI, 91-148. Hay una traducción inglesa que no hemos tenido a la mano, por Ch. T. Huegelmeyer (Washington, 1962).

29 *PL*, 647-722; traducción inglesa: ACW, XIV.

30 Véase ACW, XIV, pp. 6-9.

31 Tal es la tesis de M. Cappuyns, «Le premier représentant de l'augustinisme médiéval: Prosper d'Aquitaine», *RThAM*, I (1929), pp. 309-337, quien muestra que, con el correr de los años, Próspero fue abandonando varias de las tesis extremas del agustinismo. A esta interpretación se opone L. Pelland, *Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica. De ejus in augustinismum influxu* (Montréal, 1936). La obra de Pelland, empero, no parece responder adecuadamente a la cuestión, sino que trata más bien de coordinar la doctrina de Agustín con la de Próspero recurriendo a distinciones posteriores y totalmente extrañas al pensamiento de ambos teólogos. Véase también R. Lorenz, «Das Augustinismus Prospers von Aquitanien», *Zsch-Kgesch*, 73 (1962), 217-52.

32 M. Cappuyns, en *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale*, I. (1929-1932), Nº 216.

33 Véase M. Cappuyns, «L'origine des 'Capitula' d'Orange, 529», *RThAM*, VI (1934), pp.

En Orange se declaró que la caída de Adán corrompió a todo el género humano,[34] el cual no recibe la gracia de Dios porque la pide, sino viceversa.[35] El punto de partida de la fe —*initium fidei*— no corresponde a la naturaleza humana, sino a la gracia de Dios.[36] El libre albedrío por sí solo es incapaz de llevar a persona alguna a la gracia del bautismo,[37] ya que ese mismo libre albedrío, que ha sido corrompido por el pecado, solo puede ser restaurado por la gracia del bautismo.[38] Adán abandonó su estado original por su propia iniquidad; los fieles dejan su estado de iniquidad por la gracia de Dios.[39] La fortaleza cristiana no se basa en la voluntad de nuestro albedrío, sino en el Espíritu Santo, que nos es dado.[40] La gracia no se basa en mérito alguno,[41] y solo por ella el humano es capaz de hacer el bien,[42] pues todo lo que tiene aparte de ella es miseria y pecado.[43]

Por otra parte, esto no quiere decir que persona alguna haya sido predestinada para el mal, doctrina ésta que el sínodo anatematiza. Por el contrario, todos los bautizados, con la ayuda de Cristo, pueden llegar a la salvación.[44]

No sería justo decir ni dar la impresión de que el sínodo de Orange constituyó un triunfo para el semipelagianismo, ya que doctrinas tales como la del carácter humano del *initium fidei* fueron categóricamente rechazadas.[45]

121-142. En todo este proceso, Fulgencio de Ruspe y Cesáreo de Arlés contribuyeron grandemente al triunfo del agustinismo. Cesáreo fue quien preparó y dirigió el camino tomado por el sínodo de Orange. Su pensamiento es típicamente agustiniano. Aunque las limitaciones del espacio no nos permiten estudiarlo aquí, debemos señalar que Cesáreo afirma la virginidad perpetua y quizá también la inmaculada concepción de María. «La virgen María, quien fue siempre virgen antes y después del parto, y quien permaneció sin contagio ni mancha de pecado» (*Sermo* CCXLIX; *PL*, XXXIX,.2195). La obra clásica sobre Cesáreo es la de A. Malnory, *Saint Césaire évêque d'Arles (503-543)*, obra publicada originalmente en el 1894, pero reimpresa en fecha más reciente (Ginebra, 1978).

34 Canon 2 (*Denzinger*, 86).

35 Canon 3 (*Ibid.*)

36 Canon 5 (*Ibid.*, 86-87).

37 Canon 8 (*Ibid.*, 87-88).

38 Canon 13 (*Ibid.*, 88)

39 Canon 15 (*Ibid.*, 89).

40 Canon 17 (*Ibid.*).

41 Canon 18 (*Ibid.*).

42 Canon 20 (*Ibid*, 89-90).

43 Canon 22 (*Ibid.*, 90).

44 *Pars* III, *De praedestinatione* (*Ibid.*, 92).

45 J. P. Redding, *The Influence of Saint Augustine on the Doctrine of the II Council of Orange Concerning Original Sin* (Washington, 1939).

Sí se puede decir, sin embargo, que el sínodo no es completa y radicalmente agustiniano. Nada se afirma aquí —aunque en cierto modo sí se implica— de la predestinación, no en virtud de una presciencia que conoce cuáles han de ser las actitudes y acciones de los humanos, sino en virtud de una decisión soberana de Dios. Nada se dice tampoco de la gracia irresistible, sino que ahora el énfasis cae sobre la gracia del bautismo. La experiencia sobrecogedora y dinámica de las *Confesiones* va transformándose en todo un sistema de la gracia; proceso quizá inevitable, pero no por ello menos triste.

Las controversias en torno a la doctrina de Agustín: La naturaleza del alma

Debido en parte a la influencia del neoplatonismo, Agustín había afirmado que el alma es incorpórea. En esto se apartaba de la tradición norafricana establecida por Tertuliano, e introducía un elemento nuevo en la discusión antropológica.[46] Era de esperarse que surgiese oposición a esta doctrina, sobre todo en círculos menos inclinados a la filosofía neoplatónica. Puesto que los semipelagianos se movían en tales círculos, no ha de extrañarnos encontrar de nuevo a algunos de ellos otra vez como opositores de Agustín, pero no ya en lo que a la gracia y la predestinación se refiere, sino en cuanto a la naturaleza del alma.

El mejor ejemplo de esta oposición al pensamiento de Agustín es Fausto de Riez,[47] a quien ya hemos discutido dentro del contexto de la controversia semipelagiana. Apelando a la autoridad de los Padres, Fausto afirma que el alma es invisible, pero niega que sea incorpórea.[48] Solo Dios es incorpóreo, y tanto las almas como los ángeles tienen cuerpos, aunque éstos son mucho más tenues que nuestros propios cuerpos visibles.[49] Afirmar lo contrario sería opacar o destruir la distinción entre la criatura y el Creador, entre el Dios que está en todas partes y todo lo llena, y el alma, que está sujeta a un lugar determinado.[50]

46 G. Mathon, *L'anthropologie chrétienne en Occident de saint Augustin à Jean Scot Erigène*. Tesis inédita, Lille, 1964. Reseñada por el autor en *BThAM*, IX (1962-1965), Núm. 1396.
47 F. Bisogno, *Fausto de Riez e la polemica sull'anima nei primordi della filosofia medievale* (Cava dei Tirreni, 1948).
48 *Epistola* 3 (*PL*, LVIII, 841).
49 *Ibid.*
50 *Ibid.* (*PL*, LVIII, 844).

El principal defensor del carácter incorpóreo del alma es Claudiano Mamerto, en su *De la condición del alma*,[51] escrito en respuesta a la *Epístola* de Fausto que hemos citado. Sin gran originalidad, Claudiano apela a la autoridad de toda una serie de filósofos, desde los pitagóricos hasta algunos romanos, sin olvidar naturalmente a Platón.[52] Tampoco falta el argumento de la imagen de Dios en el ser humano: si Dios es incorpóreo, sería una «injuria» pretender que algo corpóreo llevara su imagen. Luego, el alma, donde reside la *imago Dei*, ha de ser incorpórea.[53] Además, todos los cuerpos están formados por cuatro elementos, y ninguno de ellos se halla presente en el alma.[54] ¿Cómo puede el ánima *tener* un cuerpo sin que ella misma *sea ese* cuerpo?[55] En resumen, a pesar de todas las objeciones de Fausto,[56] el alma es incorpórea.

Poco después, Gennadio de Marsella, un semipelagiano a quien no hemos tenido ocasión de estudiar, revive el argumento de Fausto en el sentido de que solo Dios es incorpóreo.

> Nada ha de tenerse por incorpóreo e invisible, sino solo Dios (es decir, el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo) quien ha de tenerse por verdaderamente incorpóreo porque está en todos lugares, y todo lo llena y resume; y es invisible a todas las criaturas precisamente porque es incorpóreo.[57]

A partir de entonces, debido al influjo creciente del neoplatonismo a través de Agustín, Mario Victorino, Gregorio de Niza y otros, la controversia quedará relegada a segundo plano.[58] En el período carolingio surgirá de nuevo, solo para quedar definitivamente aplastada

51 *PL.*, LIII, 697-780. El mejor estudio de este aspecto de la teología de Claudiano Mamerto es el de E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle: La querelle de l'âme humaine en Occident* (París, 1959), pp. 75-110.
52 E. Bréhier, *La Filosofía en la Edad Media* (México, 1959), p. 13. Los textos se encuentran en *De la condición del alma*, II, 7-8 (*PL*, LIII, 745-750).
53 *Ibid.*, I, 4 (*PL.*, LIII, 707).
54 *Ibid.*, I, 7-9 (*PL.*, LIII, 710-712).
55 *Ibid.*, I, 16 (*PL.*, LIII, 718).
56 Claudiano afirma que la obra que refuta le llegó en forma anónima. Luego, si hemos de creerle —y no hay razón para dudar de su palabra— él mismo no sabía que era a Fausto a quien refutaba.
57 *De ecclesiasticis dogmatibus*, 11 (*PL.*, LVIII, 984).
58 El último eco de la controversia en el período antiguo aparece quizá en Liciniano de Cartagena, quien en su *Epístola a Epifanio* trató de refutar a Gennadio. Pero Liciniano hace poco más que repetir los argumentos de Claudiano. Hay una edición crítica de las cartas de Liciniano, publicada por J. Madoz (Madrid, 1948). Las opiniones espiritualistas de Liciniano han sido estudiadas por J.A. Platero Ramos, *Liciniano de Cartagena y su doctrina espiritualista* (Oña, 1946).

con la traducción al latín del Seudo-Dionisio, que vino a reforzar la influencia agustiniana en este sentido.

Como nota final de esta sección, resulta interesante comprobar que quienes más interesados estaban en defender los valores humanos ante Dios en lo que a la salvación se refiere, es decir, los semipelagianos, eran al mismo tiempo quienes más se oponían al uso de la filosofía en el campo propio de la teología. Por otra parte, quienes más uso hacían de los filósofos eran los agustinianos, que tendían a subrayar la impotencia humana para hacer el bien. En todo esto hay una contradicción implícita, pues la doctrina de la corrupción por el pecado original debió llevar a la desconfianza ante todo esfuerzo humano, no solo en el campo de la salvación, sino también en el del conocimiento. Cuando, siglos más tarde, especialmente en el XVI y el XX, algunos teólogos se negaron a dar demasiada importancia a la filosofía, no estaban haciendo más que transferir al campo del intelecto la doctrina agustiniana de la sola gracia.

El priscilianismo y Orosio

A fines del siglo IV, aun en vida de Agustín y de Ambrosio, surgió en España el movimiento llamado «Priscilianismo» en honor de su presunto fundador, Prisciliano, obispo de Avila. Si Prisciliano enseñó o no las doctrinas que se le atribuyen, es una cuestión que todavía se debate.[59] Máximo, se le condenó a muerte por inmoralidad y hechicería. Además, diversos autores antiguos, como Orosio, Sulpicio Severo, Jerónimo, Dámaso, Ambrosio y otros,[60] le acusan de sostener una doctrina trinitaria semejante al sabelianismo, un dualismo de tipo maniqueo, y hasta de tendencias docetistas.[61]

59 J.A. Davids, *De Orosio et sancto Augustino Priscillianistarum adversaris: Commentatio historica et philologica* (Hague, 1930); A. d'Alès, *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IVe siècle* (París, 1936); J. Pérez de Urbel, *«La teología trinitaria en la contienda priscilianista»*, RET, 6 (1946), 589-606; J.M. Ramos y Loscertales, *Prisciliano: Gesta rerum* (Salamanca, 1952); C. Torres, «Prisciliano: Doctor itinerante, brillante superficialidad», *RevEstGall*, 27 (1954), 75-89; R. López Caneda, «Prisciliano: Su ideología y su significado en la historia cultural de Galicia», *RevUMad*, 12 (1964), 629-31; J. Madoz, *Segundo decenio de estudios sobre patrística española* (Madrid, 1961), pp. 65-88; H. Chadwick, *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church* (Oxford, 1976); P.M. Sáenz de Argadona, *Antropología de Prisciliano* (Santiago de Compostela, 1982).

60 F. H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vols. (Oxford, 1935), Vol. I, 224-226.

61 CSEL, XVIII, *Priscilliani quae supersunt* recoge lo principal de sus escritos que ha perdurado. Sobre la autoría de estas obras se discute bastante todavía. Acerca de las diversas doctrinas heréticas que se le atribuyen a Prisciliano, parece que de hecho su

La muerte de Prisciliano no puso fin a la secta de sus seguidores, sino que éstos se propagaron por toda España y el sur de las Galias. En el año 561, todavía un sínodo reunido en Braga se sentía obligado a condenarles, aunque ya para esa fecha se atribuían a Prisciliano las más absurdas doctrinas.[62]

Entre los opositores del priscilianismo, el más destacado es sin duda Pablo Orosio, quien en el año 414 visitó a Agustín y le hizo entrega de su *Conmonitorio de los errores de los priscilianistas y origenistas*.[63] Sin embargo, la principal contribución de Orosio a la historia del pensamiento cristiano no está en su oposición al priscilianismo, sino en la interpretación de la historia que aparece en sus siete libros *De la historia, contra los paganos*,[64] escrita a petición de San Agustín como complemento a su *Ciudad de Dios*. En esta obra, Orosio recorre toda la historia de la humanidad, mostrando cómo los tiempos paganos no fueron mejores que los cristianos, sino peores. Su idea general de la historia es semejante a la de Agustín, pero se destaca el modo en que Orosio se atreve a interpretar las invasiones de los bárbaros (que le habían causado sufrimientos personales) como un modo en que Dios proveía para la conversión de los invasores:

> Si solo para esto los bárbaros fueron enviados dentro de las fronteras romanas, para que por todo el Oriente y el Occidente la Iglesia de Cristo se llenase de hunos y suevos, de vándalos y borgoñones, de diversos e innumerables pueblos de creyentes, loada y exaltada ha de ser la misericordia de Dios porque han llegado al conocimiento de la verdad tantas naciones que no hubieran podido hacerlo sin esta ocasión, aunque esto sea mediante nuestra propia destrucción.[65]

doctrina trinitaria se acercaba al sabelianismo. Hay empero más dudas sobre la cristología heterodoxa que se le atribuye. En cuanto a su supuesto dualismo maniqueo, todo parece indicar que tal no fue su doctrina.

62 Véase el texto latino, con traducción española, en José Vives, ed., *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona, 1963), pp. 65-69.

63 *PL*, XXXI, 1211-1216; CSEL, V; traducción inglesa de I. W. Raymond (New York, 1936).

64 *Ibid.*, p. 1218. El mejor estudio es el de C. Torres, «Los siete libros de la Historia contra los paganos, de Paulo Orosio», *CuadEstGall*, 3 (1948), 23-48. Véase también H.J. Diesner, «Orosius und Agustinus», *ActHung*, 2 (1963), 89-102; B. Lacroix, *Orose et ses Idées* (París, 1965).

65 *Historia*, VII, 41 (*PL.*, XXXI, 1168).

Boecio y la cuestión de los universales

A fines del siglo quinto y principios del sexto, bajo el régimen ostrogodo, vivió y murió en Italia Manlio Torcuato Severino Boecio.[66] Hombre de extensa cultura adquirida tanto en Roma como en Atenas, Boecio se propuso legar al mundo latino la herencia de la filosofía helénica, especialmente de Platón y Aristóteles. Para ello se dedicó a traducir a los clásicos griegos, así como a escribir comentarios sobre ellos. Además, se le conoce principalmente por *La consolación de la filosofía*,[67] escrita durante su encarcelamiento por orden del rey Teodorico, ante quien había sido acusado de conspirar a favor de la corte bizantina. Por último, se conserva de Boecio una serie de tratados de carácter teológico y especulativo, tales como *De la unidad de la Trinidad*,[68] *De la persona y las dos naturalezas de Cristo*,[69] y *Breve exposición de la fe cristiana*.[70]

Boecio no nos interesa aquí como pensador original, ni siquiera como compilador y organizador del legado de los antiguos,[71] sino que nos interesa principalmente por tres razones que hacen de él un factor determinante en la teología medieval.[72]

En primer lugar, Boecio ejerció su influjo sobre la teología posterior a través de su discusión y uso de los términos «persona», «sustancia», «ente», y otros de gran importancia para la doctrina trinitaria.[73] De todo

66 H. M. Barrett, *Boethius: Some Aspects of His Times and Work* (Cambridge, 1940). Véase también: A. Crocco, *Introduzione a Boezio* (Nápoles, 1975); M. Gibson, ed., *Boethius: His Life, Thought and Influence* (Oxford, 1981).

67 *PL*, LXIII, 547-862. Versión castellana de Pablo Masa, Madrid, 1955.

68 *PL*, LXIV, 1247-1256.

69 *PL*, LXVI, 1337-1354.

70 *PL*, LXIV, 1333-1338. Aunque se ha puesto en duda la autenticidad de este opúsculo, el consenso de los eruditos parece inclinarse a aceptarla. Véase A. Hamman, *Patrologiae cursus completus: Supplementum*, III, 1279; L.M. de Rijk, «On the Chronology of Boethius' Works on Logic», *Viv*, 2 (1964), 125-62. Sobre la *Consolación*, véase J. Gruber, *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae* (Berlín, 1978); C.J. Starnes «Boethius and the Development of Christian Humanism: The Theology of the 'Consolatio'», en L. Orbetello, *Congresso internazionale de studi boeziani* (Roma, 1981), pp. 27-38.

71 Acerca de la fe de Boecio y de su pensamiento en términos generales, véase: G. Chappuis, «La théologie de Boèce», *Congrès d'histoire du christianisme* (París, 1928), Vol. III, pp. 15-40; R. Carton, «Le christianisme et l'augustinisme de Boèce», *RevPhil*, XXX (1930), pp. 573-659.

72 Véase, sobre el influjo de Boecio en general: H.R. Patch *The Tradition of Boethius: A Study of His Importance in Medieval Culture* (New York, 1935).

73 K. Bruder, *Die philosophischen elemente in den Opuscula sacra des Boethius* (Leipzig, 1928); M. Bergeron, «La structure du concept latin de personne», *AHDLMA* (París, 1932), pp. 121-161; V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius in Lichte der «skythiscken Kontroversen»* (Paderborn, 1935); J. Collins, «Progress and Problems in the Reassessment of Boethius», *ModSch*, XXIII (1945), pp. 1-23; M. Nédoncelle, «Les variations de Boèce sur la personne», *RScRel*, 29 (1955), 201-38.

este aspecto de su obra, lo que más influyó en los teólogos posteriores fue su definición de «persona» como la sustancia individual de la naturaleza racional: *persona est rationabilis naturae individua substantia*. Algunos de los más distinguidos teólogos medievales dedicaron largas páginas a aclarar lo que esto quiere decir, y lo que implica para las doctrinas cristológica y trinitaria.

En segundo lugar, Boecio fue el canal a través del cual los primeros siglos de la Edad Media conocieron la filosofía clásica, especialmente en lo que a lógica se refiere.

> Boecio vino a ser el profesor de Lógica de la Edad Media hasta el momento en que, en el siglo XIII, fue traducido al latín y comentado directamente el *Organon* de Aristóteles (o sea, el conjunto de sus obras de Lógica).[74]

Por último, es de suma importancia el hecho de que fue a través de su lectura de Boecio que la Edad Media se planteó el problema de los universales. En su comentario a la *Isagoge* de Porfirio, que servía de introducción a las *Categorías* de Aristóteles, Boecio señala que Porfirio plantea un problema y luego se abstiene de discutirlo.[75] Se trata de la cuestión de si los géneros y especies subsisten en sí mismos o son más bien obra de nuestra mente. Además, en el caso de que subsistan en sí mismos, es decir, que sean reales, habría que determinar si son corpóreos o no, y si existen en las cosas individuales o aparte de ellas. Este, en breves términos, es el problema de los universales, que se debatiría a través de toda la Edad Media.

La cuestión que se plantea es si las ideas genéricas son reales o no; y, en caso de que lo sean, cómo se relacionan con los individuos que quedan incluidos en ellas. Por ejemplo, la idea de «hombre» que une a toda la humanidad, ¿es real o no? Si no lo es, es decir, si es sólo un nombre, ¿qué es lo que hace que todos los hombres sean tales? Si, por el contrario, es real, ¿cómo se relacionan los hombres individuales con la idea genérica «hombre»? ¿En qué consiste la realidad de los individuos?

He aquí uno de los principales problemas filosóficos que se plantea la Edad Media. Quienes afirman que los universales, es decir, las ideas

74 E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid, 1958), Vol. I, p. 173.

75 Libro I (*PL*, LXIV, 82-86).

genéricas, son reales, reciben el nombre de «realistas». Quienes, por el contrario, afirman que los universales son meros nombres, y que la realidad es la de los individuos, reciben el nombre de «nominalistas». Pero entre los realistas extremos y los nominalistas radicales hay toda una gama de posiciones intermedias, como veremos según vaya desdoblándose esta Historia.[76]

Por otra parte, se trata de una cuestión de grandes consecuencias para la teología. El realismo extremo, por ejemplo, puede rayar en el panteísmo; pero también puede simplificar el problema de la transmisión del pecado original; o puede prestar apoyo a la idea de la Iglesia como una realidad celeste que no depende de los humanos para su autoridad. Por otra parte, al nominalismo extremo se le hace difícil explicar los fundamentos del conocimiento o la transmisión de la culpa del pecado original, al mismo tiempo que para él la Iglesia viene a ser el conjunto de los creyentes, de quienes recibe su autoridad la jerarquía. Todo esto resultará claro según vayamos exponiendo el desarrollo del pensamiento cristiano en la Edad Media.

La posición del propio Boecio ante esta cuestión es típicamente platónica. Para él, los universales corresponden a las ideas de Platón. Sin embargo, puesto que en su comentario a la *Isagoge*, tratándose de una introducción a Aristóteles, Boecio expuso la solución aristotélica, muchos filósofos medievales creyeron ver en él cierta vacilación.[77] Esto contribuyó a exacerbar la controversia sobre los universales.

Casiodoro

Contemporáneo de Boecio, aunque algo más joven que él, fue Magno Aurelio Casiodoro Senator.[78] Casiodoro ocupó altos cargos en la

76 A fin de no quebrantar demasiado el orden cronológico de esta Historia, y de no dar la impresión de que el problema de los universales se presenta aisladamente de todo el resto de la temática filosófica y teológica, nos hemos abstenido aquí de ofrecer un capítulo en el que se siga la cuestión de los universales a través de toda la Edad Media. Confiamos en que, a través del estudio de los principales teólogos de la Edad Media, el lector pueda obtener una visión de la continuidad de este problema. En todo caso, hay un buen resumen del desarrollo de la cuestión a través de todo el Medioevo en F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. II (Westminster, Maryland, 1957), pp. 136-155.

77 Gilson, *La filosofía...*, I, 178-180. Véase también J.J.E. Gracia, «Boethius and the Problem of Individuation in the 'Commentaries on the Isagoge'», en Obertello, *Congresso*, pp. 169-82.

78 A. van de Vyrer, «Cassiodore et son oeuvre», *Spec*, VI (1931), pp. 244-292; H. Thiele, «Cassiodor, seine Klostergründung Vivarium und sein Nachwirken im Mittelalter», *St. Mittel, Gesch. Bened-ordens*, (1932), pp. 378-419; J. J. van Besselaar, *Cassiodorus Senator*: Leven en werken van een staatsman en monnik uit de zesde eeuw (Haarlem, 1950); G. Bardy, «Cassiodore et la fin du monde ancien», *AnnTh.*, VI (1945), pp. 383-425; R. Sclieben, *Cassiodors Psalmenexegese* (Tesis reseñada en *TLztg*, 96, 1971, pp. 794-96).

corte del rey Teodorico, donde sirvió de mediador entre los godos arrianos y los católicos conquistados, aunque no quiere decir en modo alguno que vacilase en su convicción ortodoxa. Más tarde, sin otra razón aparente que el deseo de dedicarse al estudio y la meditación, renunció a sus cargos y se recluyó en Vivarium, donde pronto llegó a ser abad de un monasterio floreciente. Pero luego renunció también a ese cargo, y vivió el resto de sus días como simple monje, respetado y venerado tanto por su santidad como por su erudición.

Casiodoro era un espíritu enciclopédico más que un pensador original. Además de varias obras de carácter secular, en las que trató de recoger lo mejor de la cultura clásica, escribió obras religiosas. Entre estas últimas se destaca su tratado *Del alma*,[79] en el que Casiodoro se muestra discípulo de Agustín y Claudiano Mamerto, aunque es interesante notar que el tono conciliador y tranquilo de esta obra sugiere que ya la posición agustiniana había sido generalmente aceptada. Los comentarios bíblicos de Casiodoro sobre los Salmos[80] y sobre algunos libros del Nuevo Testamento[81] le revelan como heredero de la tradición exegética alegórica. En su *Historia tripartita*,[82] se contenta con compilar y organizar datos tomados de las obras históricas de Sócrates, Sozómeno y Teodoreto, traducidas del griego al latín por un amigo suyo.[83] Pero el escrito de Casiodoro que más influyó en la Edad Media fue su obra en dos libros *Instituciones de las letras divinas y seculares*.[84] Esta obra, que es un resumen de las ciencias de la antigüedad, tanto religiosas como seculares, fue el modelo en el que se forjó la enseñanza medieval,[85] y fue también uno de los principales canales por los que el Medioevo tuvo conocimiento de la antigüedad.

79 *PL*, LXX, 1279-1308.

80 *PL*, LXX, 9-1056.

81 *PL*, LXX, 1321-1418.

82 *PL*, LXIX, 879-1214.

83 M. L.W. Laistner, «The Value and Influence of Cassiodorus, *Ecclesiastical History*», *HTR.*, XLI, (1948), pp. 51-57.

84 *PL*, LXX, 1105-1250; LXIX, 1149-1220. Mynors ha publicado una excelente edición crítica (Oxford, 1937). Hay una traducción inglesa, a base del texto de Mynors, que es obra de L. W. Jones (New York, 1946).

85 B. Gladysz, «Cassiodore et l'organisation de l'école médiévale», *Collectanea theologica*, XVII (1936), 51-69.

Casiodoro comparte con Boecio y con Gregorio el Grande la gloria de haber salvado del naufragio los retos de la civilización y de la cultura grecorromanas. Se le ha llamado, no sin razón, el héroe y restaurador de la ciencia en el siglo sexto. En su retiro de Vivarium ofreció uno de los primeros y más ilustres modelos de conjunción de la vida religiosa con la vida intelectual. ...Las bibliotecas y las escuelas de los claustros que, en medio de la inundación creciente de la barbarie, sirvieron de asilo a la ciencia, fueron el fruto de la iniciativa de Casiodoro, y como un legado del abad de Vivarium a todo el orden monástico.[86]

Gregorio el Grande

El más notable de los autores que sirven de puente entre la antigüedad y la Edad Media es sin lugar a dudas el Papa Gregorio,[87] obispo de Roma del año 590 al 604, a quien la posteridad conoce como «el Grande»,[88] y quien se cuenta tradicionalmente entre los cuatro grandes doctores de la Iglesia Occidental.[89] La importancia de Gregorio es inmensa, y se extiende a diversos campos: para la historia de la liturgia, por su intervención en el canto gregoriano, así como en el sacramentario y el antifonario; para la historia del derecho canónico, por el modo en que sus *Epístolas* son índice del estado de ese derecho a fines del siglo sexto y principios del séptimo; para la historia de las misiones, por su intervención en la misión de Agustín a Inglaterra; para la historia del monaquismo, por su influencia en la práctica ascética medieval; para la historia de la predicación, porque sus *Homilías sobre Ezequiel*[90] y sus *Homilías sobre los Evangelios*[91] fueron de las más leídas e imitadas en siglos posteriores.

86 P. Grodet, «Cassiodore», *DTC*, II, 1833.
87 Véase la bibliografía que aparece en las *Obras de San Gregorio Magno* (*BAC*, CLXX), pp. xi-xiv.
88 El primero en darle este título parece haber sido su biógrafo Juan el Diácono, *Vita Sancti Gregorii*, IV, 61 (*PL*, LXXV, 213). La siguientes son buenas introducciones a la vida y pensamiento de Gregorio: C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand: Culture et expérience chrétiennes* (París, 1977); J. Richards, *Consul of God: The Life and Times of Gregory the Great* (Londres, 1980); G.R. Evans, *The Thought of Gregory the Great* (Cambridge,1986).
89 Por primera vez aparece el nombre de Gregorio junto a Ambrosio, Jerónimo y Agustín en los escritos de Beda, en el siglo VIII (*PL*, CXII, 304; referencia tomada de la «Introducción» a las *Obras de San Gregorio Magno*, p. 50).
90 *BAC*, CLXX, 239-252; *PL*, LXXVI, 781-1072.
91 *BAC*, CLXX, 535-780; *PL*, LXXXVI, 1075-1312.

La importancia de Gregorio para la historia del pensamiento cristiano no está en su originalidad, sino en su influencia en la teología medieval. «Gregorio no fue un espíritu creador; pero los siglos que le siguieron aprendieron de él».[92] Su pensamiento es agustiniano, al menos en sus fórmulas. Pero, quien lee sus obras tras las de Agustín sentirá que hay un abismo entre ambos.

En Gregorio, casi todo tiene sus raíces en las doctrinas de Agustín, y a pesar de ello, bien poco es realmente agustiniano. ...El espíritu fundamental de Agustín se desvaneció, y la superstición reinó suprema. Todo es más basto, fijo y ordinario. El tema central no es la paz del corazón que descansa en Dios, sino el temor a la inseguridad, que busca certeza en las instituciones eclesiásticas.[93]

Esto no quiere decir en modo alguno que Gregorio se propusiese transformar o mitigar el espíritu agustiniano. Al contrario, él mismo se consideraba fiel intérprete del obispo de Hipona, y por tal le tuvo toda la Edad Media. Se trata más bien de que, entre Agustín y Gregorio, los tiempos han cambiado. Los nuevos tiempos son oscuros, tanto que el obispo de Roma cree estar viviendo en los últimos días.[94] En medio de la peste, la barbarie y la ignorancia, Gregorio se esfuerza por mantener el orden, la paz y la cultura; pero no lo logra sino al precio de hacerse en cierta medida partícipe de las circunstancias que le rodean. Luego, no es cuestión de condenar al hombre, sino de entenderle dentro de su propio contexto, y de señalar las consecuencias que su obra tuvo para la teología posterior.

En sus doctrinas de Dios, de la Trinidad y de la persona de Jesucristo, Gregorio es perfectamente ortodoxo. Para él, los cuatro primeros concilios ecuménicos tienen una autoridad semejante a la de los cuatro Evangelios.[95] Lo mismo puede decirse de su doctrina del alma, en la que Gregorio sigue a Agustín, declarándola incorpórea y negándose a decidirse entre el creacionismo y el traducionismo.

En cuanto a la doctrina de la gracia y la predestinación, Gregorio se aparta de Agustín al afirmar que Dios ha predestinado a la salvación a aquéllos que «llama escogidos porque sabe que perseverarán en la fe y

92 F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (Sechste Auflage, Tübingen, 1959), p. 358.
93 Seeberg, *Textbook...*, II, 26.
94 *Homilías sobre los Evangelios*, I, 1, 1, (*BAC*, CLXX, 537-538).
95 *Epístolas*, I, 25 (*PL*, LXXVII, 478): «... confieso aceptar y venerar los cuatro concilios, así como los cuatro libros del santo Evangelio» (*NPNF*, Second Series, XII, 81).

en las buenas obras».[96] Además, la gracia no es irresistible, como en el obispo de Hipona.[97]

Que el agustinismo de Gregorio es muy moderado, y ha sufrido la influencia de autores tales como Juan Casiano, se ve claramente en el énfasis que el obispo de Roma pone sobre la penitencia y sobre la satisfacción por el pecado. No debemos entrar aquí en la controversia acerca del modo en que se practicaba la penitencia en época de Gregorio.[98] Baste decir que para él la contrición, la confesión y la pena son las partes fundamentales de la penitencia.[99] La absolución confirma el perdón que ya Dios ha otorgado, aunque esto no quiere decir que los fieles deban o puedan despreciar la autoridad de absolución que tienen sus pastores.

> Deben, pues, examinarse las causas y luego ejercer la potestad de atar y de desatar. Hay que conocer qué culpa ha precedido o qué penitencia ha seguido a la culpa, a fin de que la sentencia del pastor absuelva a los que Dios omnipotente visita por la gracia de la compunción porque la absolución del confesor es verdadera cuando se conforma con el fallo del Juez eterno.
>
> ---
>
> He dicho brevemente esto por lo que respecta al ministerio de absolver, para que los pastores de la Iglesia procuren atar o desatar con gran cautela. Pero, no obstante, la grey debe temer el fallo del pastor, ya falle justa o injustamente, no sea que el súbdito, aun cuando tal vez quede atado injustamente, merezca ese mismo fallo por otra culpa.

96 *Homilías sobre Ezequiel*, I, 9, 8 (*BAC*, CLXX, 329).
97 *Moralia*, XXX, 1, 5 (*PL.*, LXXVI, 525).
98 La controversia gira alrededor de la cuestión de si se practicaba o no una «confesión privada», aparte de la «pública» o «canónica», que no podía repetirse. Las principales obras son: B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im Augusgang des christlichen Altertums* (München, 1928); P. Galtier, «La pénitence en Occident aux derniers siècles de l'antiquité chrétienne», *NRTh*, LVI (1925), pp. 631-659; E. Göller, «Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit», *RömQuartalschr* (1931), pp. 71-267; P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles* (París, 1932); B. Poschmann, «Zur Bussgeschichte», *ThR*, XXXIII (1934), pp. 353-358.
99 «*Convertio mentis, confessio oris, et vindicta peccati*» (1 Reyes, VI, cap. 2, 33; *PL*, LXXIX, 439). Citamos esta obra de Gregorio, tradicionalmente considerada espuria, en virtud de los argumentos convincentes en favor de su autenticidad que presenta P. Verbraken, «Saint Grégoire sur le premier livre des Rois», *RevBened*, LXVI (1956), pp. 159-217.

> El pastor, por consiguiente, tema atar o absolver indiscretamente; mas el que está bajo la obediencia del pastor tema quedar atado, aunque sea indebidamente, y no reproche, temerario, el juicio del pastor, no sea que, si quedó ligado injustamente, por ensoberbecerse de la desatinada reprensión, incurra en una culpa que antes no tenía.[100]

La satisfacción por el pecado no tiene lugar solo en esta vida, sino que quienes mueren llevando aun consigo la carga de pecados menores serán purificados «como por fuego» en el purgatorio,[101] doctrina ésta que Agustín había sugerido, y Gregorio afirma.

La misa como sacrificio, que también podría deducirse de algunos textos de Agustín, aunque quizá forzándolos en cierta medida, es otra de las doctrinas favoritas de Gregorio.[102] Este sacrificio, en el que Cristo es inmolado de nuevo, puede actuar en beneficio, no solo de los vivos, sino también de las almas que están en el purgatorio.[103]

Por último, debemos señalar que Gregorio es el doctor de los milagros y de los ángeles y demonios. Sus *Diálogos* son de hecho una compilación y narración, crédula en extremo, de prodigios realizados por diversos santos. Su posición fundamental ante tales narraciones de prodigios se encuentra en otra de sus obras: «Las cosas maravillosas han de ser creídas por la fe, y no investigadas por la razón; porque si la razón las mostrara a nuestros ojos no serían maravillosas».[104] En cuanto a los ángeles y demonios,[105] lo que Gregorio pretende saber sobre ellos es tan sorprendente que más tarde llegó a tenérsele por inspirado. Los ángeles se dividen en nueve órdenes jerárquicos, cada cual con funciones específicas. Los demonios, ángeles caídos, se dedican a destruir la paz y a obstaculizar la obra de los ángeles y de los cristianos.

En resumen, Gregorio muestra una vez más cómo, en medio de un período de oscuridad política e intelectual, el pensamiento de Agustín fue acomodándose a la fe popular, y esto de dos modos: suavizando los aspectos más extremos de la doctrina de la gracia y la predes-

100 *Homilías sobre los Evangelios*, II, 26, 6 (*BAC*, LXX, 664-665).
101 *Dial.*, IV, 39 (*PL*, LXXVII, 396).
102 *Dial.*, IV, 58 (citado en Seeberg, *Textbook...*, II, p. 25).
103 Véase en este sentido la historia del monje Justo que, según Gregorio, salió del purgatorio a los treinta días de celebrársele misas diarias, *Dial.*, IV, 55 (*PL*, LXXVII, 420-421).
104 *Moralia in Iob*, VI, 15 (*PL*, LXXV, 739).
105 L. Kurz, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln* (Rottenburg, 1938).

tinación, y uniéndolo a las prácticas y creencias cada vez más supersticiosas de un pueblo al que las circunstancias políticas habían sumido en la oscuridad.

Otros escritores del mismo período

Durante el periodo que estudiamos floreció Benito de Nursia,[106] contemporáneo de Boecio y Casiodoro. Su importancia para la historia posterior de la Iglesia fue inmensa, pues su *Regla* influyó en todo el monacato occidental del medioevo. Como fue en los monasterios donde se forjó buena parte del pensamiento teológico medieval, el impacto de Benito siempre se hizo sentir, aunque mucho más en las cuestiones de orden práctico y ascético que en la teología misma. Aunque no haya en este libro una sección sobre la «teología monástica», el lector debe recordar que la mayor parte de la teología medieval fue teología monástica. Por tanto, aunque Benito no fue uno de los escritores más prolíficos de la Iglesia Cristiana, su influencia sobre la vida y el pensamiento del cristianismo medieval fue notable.

Lo mismo puede decirse acerca de Martín de Braga,[107] famoso por su obra misionera entre los suevos, aunque su importancia para el monaquismo posterior no puede compararse a la de Benito.

Por último, Isidoro de Sevilla,[108] contemporáneo de Gregorio el Grande, ejerció una gran influencia sobre la Edad Media a través de sus *Etimologías*.[109] Estas son una verdadera enciclopedia en la que Isidoro resume todos los conocimientos de su época, desde la gramática y la retórica hasta la teología, sin olvidar la geografía, la historia y hasta los

106 *San Benito: Su vida y su Regla* (*BAC*, CXV, Madrid, 1954). La bibliografía sobre Benito es enorme. Véase B. Jaspert, «Regula Magistri-Regula Benedicti: Bibliographie ihrer Erforschung 1938-1970», *Studia Monastica*, 13 (1971), 129-71; B. Jaspert, *Bibliographie der Regula Benedicti, 1930-1980* (Hildesheim, 1093); J.D. Broekaert, *Bibliographie de la Règle de saint Benoît* (Roma, 1980); S. Campbell, ed., *International Symposium in Honor of the Fifteenth Centenary of the Birth of Saint Benedict (1980: Rome:Italy)* (Kalamazoo, 1983). En cuanto a lo que aquí nos interesa, un breve resumen es el de M.C. Kilzer, «The Place of Saint Benedict in the Western Philosophical Tradition», *American Benedictine Review, 25 (1974), 1974-99.*

107 E. Amann, «Martin de Braga», *DTC*, X, 203-207.

108 Véase la bibliografía publicada por Madoz, *Segundo Decenio...*, pp. 115-117. Véase también M.C. Díaz, *Isidoriana* (León, 1961); H.J. Diesner «Kirche, Papsttum und Zetigeschichte bei Isidore de Séville», *TLztg*, 96 (1971), 81-90; H.J. Diesner, *Isidor von Sevilla und das Westgotische Spanien* (Trier, 1978). La mejor obra general es la de J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 3 vols. (París, 1979-1983).

109 *BAC*, LXVII (Madrid, 1951).

animales y los monstruos. Este manual de conocimientos universales fue muy popular durante la Edad Media, y casi no hay autor de importancia que no lo cite. Naturalmente, dado el carácter de los tiempos, puede decirse acerca de la falta de originalidad de Isidoro lo mismo que hemos dicho de Gregorio.

> Sobre las Escrituras, el dogma, la moral, la disciplina y la liturgia, San Isidro ha resumido la ciencia de su época. Pero lo que nos ofrece no es tanto su pensamiento como el de los demás. Se contenta con ser eco de la tradición, cuyos testimonios se dedica a recoger y reproducir.[110]

«Eco de la tradición», eso es la obra de los autores que estudiamos en este capítulo. Como todo eco, carece del timbre de la viva voz; su tono es hueco y severo. Pero no olvidemos que fue a través de ellos que la Edad Media escuchó el canto vibrante de la antigüedad.[111]

110 G. Bareille, «Isidore de Séville», *DTC*, VIII, 107.

111 Sobre el tema todo de la transmisión de la cultura clásica durante la Edad Media, véase R.R. Bolgar, ed., *Classical Influences on European Culture, A.D. 500-1500* (Cambridge, 1971); R. Riché, *Education and Culture in the Barbarian West, Sixth through Eighth Centuries* (Columbia, 1976).

III

La Teología en Oriente hasta el Sexto Concilio Ecuménico

Al terminar nuestro volumen anterior, discutíamos la controversia cristológica y su culminación en el concilio de Calcedonia. A fin de dar continuidad a esa narración, nos vimos obligados a dejar a un lado el curso de la teología occidental mientras tenían lugar en el oriente las controversias cristológicas. Esto a su vez nos obligó a comenzar el presente volumen con la teología de Agustín, cronológicamente anterior al concilio de Calcedonia, y seguirla en sus derivaciones hacia los primeros siglos de la Edad Media. Ahora debemos regresar al oriente, que hemos dejado dos capítulos atrás, y continuar la historia que quedó interrumpida al final del primer volumen.

La continuación de las controversias cristológicas

La *Definición de la fe* de Calcedonia no puso término a las controversias cristológicas. Es cierto que el occidente quedó satisfecho al ver promulgada una fórmula muy semejante a la que Tertuliano había

propuesto, y en la que la *Epístola dogmática* del Papa León había influido grandemente. También es cierto que los dirigentes principales del «latrocinio de Efeso», Dióscoro y Eutiques, fueron exiliados. Pero siempre había un contingente de cristianos orientales para quienes la fórmula de las dos naturalezas en Cristo se oponía demasiado claramente a la fórmula de Cirilo —que él había tomado, sin saberlo, de una fuente apolinarista— «una naturaleza encarnada de Dios el Verbo». Fue entre estas personas que surgió la oposición al concilio de Calcedonia.

La mayoría de los opositores de Calcedonia no se oponía en realidad a la doctrina allí proclamada, sino a la fórmula de las dos naturalezas. Se trataba de lo que Jugie ha llamado «monofisismo verbal»,[1] pues sus defensores eran en realidad ortodoxos y rechazaban la doctrina atribuida a Eutiques, confesando que Jesucristo, al tiempo que era consustancial a Dios, era consustancial a nosotros. El principal de estos «monofisitas verbales» era Severo de Antioquía, y por ello a menudo se les da a quienes siguen esta doctrina el título de «severianos».[2]

La más importante de las obras de Severo, desde el punto de vista cristológico, es *El amante de la verdad*, cuyo propósito es refutar un florilegio de Cirilo de Alejandría que trataba de apoyar la doctrina duofisita en los dichos del difunto patriarca.[3] Como es de suponerse, no le resulta difícil a Severo mostrar que la doctrina de Cirilo, en oposición a la de Nestorio, era la de la «una naturaleza encarnada de Dios el Verbo».[4]

Su propia doctrina consiste en afirmar categóricamente la verdadera y total humanidad de Cristo y su verdadera y total divinidad, pero insistiendo en que ambas se unen en una sola naturaleza. «Cristo participó con nosotros de la carne y de la sangre, y nació de la Virgen Madre de Dios».[5] Además:

1 M. Jugie, «Monophysisme», *DTC*, X, 2217. En toda esta sección seguimos éste y otros artículos de Jugie en el DTC. Véanse además los trabajos de R.C. Chesnut, *Three Monophysite Theologians: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbeg and Jacob of Sarug* (Londres, 1976); W.A. Wigram, *The Separation of the Monophysites* (Nueva York, 1978); W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge, 1979).

2 De Severo se conservan, entre otras obras, varias epístolas (editadas en siríaco y traducidas al inglés por E.W. Brooks, London, 1902 y sig.), una extensa obra *Contra el gramático impío* (editada en siríaco y traducida al latín por J. Lebon, Louvain, 1952, *CSCO*, XCI, XCII, XCIII, XCIV, CI, CII), y *El amante de la verdad o Filalete* (editado en siríaco y traducido al francés por R. Hespel, Louvain, 1952, *CSCO*, CXXXIII-CXXXIV).

3 R. Hespel, *Le florilège Cyrillien réfuté para Sévère d'Antioche* (Louvain, 1955).

4 CSCO., CXXXIII, p. 283, líneas 11 y 12.

5 *Ibid.*, 231, líneas 1 y 2.

> Aquel que era eternamente consustancial al que le engendra es quien descendió voluntariamente y se hizo consustancial a su madre. Así, se hizo hombre, siendo Dios; se hizo lo que no era, al tiempo que seguía siendo lo que era, sin cambio alguno. Porque no perdió su divinidad, en su encarnación, y el cuerpo no perdió el carácter tangible de su naturaleza.[6]

La oposición de estos «monofisitas verbales» a la fórmula de Calcedonia, partía del sentido que se le daba al término «naturaleza» (*fysis*). En efecto, Severo y sus seguidores tomaban el término «naturaleza» por sinónimo de «hipóstasis».[7] Luego, para ellos la fórmula que distinguía entre dos naturalezas que sin embargo subsistían en una sola hipóstasis era una pura contradicción, un modo de dejar la puerta abierta al nestorianismo. Además, muchos de estos monofisitas verbales eran conservadores que querían guardar la fórmula de la «una naturaleza» que Cirilo había propuesto, aun sin percatarse de que el propio Cirilo estuvo dispuesto a utilizar la fórmula «de dos naturalezas», siempre que se entendiese de tal modo que no se le diese cabida al nestorianismo.[8]

En todo caso, la oposición a la fórmula de Calcedonia creció hasta tal punto que llegó a debilitar la unidad del Imperio, razón por la cual varios emperadores tomaron cartas en el asunto y trataron de resolver la cuestión mediante fórmulas conciliatorias o proponiendo otras alternativas a la fórmula de Calcedonia.[9] El resultado neto de estos intentos de resolver el conflicto teológico mediante el poder del Estado fue que los espíritus se exacerbaron y lo que comenzó siendo una cuestión mayormente verbal pasó a ser un cisma irreparable, a la vez que dio lugar a las más absurdas discusiones.

El primer emperador que trató de desautorizar el concilio de Calcedonia a fin de atraerse a quienes se oponían a la fórmula de las dos naturalezas fue el usurpador Basilisco, quien en el año 476, mediante

6 J. Lebon, *Le Monophysisme Sévèrien* (Louvain, 1909), pp. 206-207. Citado en Jugie, «Monophysisme», 2221.

7 Puesto que de casi todas estas obras se ha perdido el original griego, debemos señalar que esta afirmación se basa en intentos de traducir los textos siríacos que han llegado hasta nosotros, revirtiéndolos al griego. Sin embargo, esta aseveración parece tener fundamento suficiente en textos tales como el que aparece en *CSCO*, CXXXIII, p. 230, línea 19; p. 231, línea 18.

8 A este mismo partido pertenecían Timoteo Aeluro y Pedro Fullo, quienes llegaron a ocupar las sedes patriarcales de Alejandría y Antioquía, respectivamente.

9 R. Haacke, «Die kaiserliche Politik in der Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-553)», *DKvCh*, II, 95-177.

la publicación de su *Encyclion*,[10] declaró nulas las decisiones de Calcedonia y convocó a un nuevo concilio. Pero la restauración al trono de Zenón, a quien él había depuesto, frustró sus proyectos.

Poco después el propio Zenón trató de sanar las divisiones teológicas que debilitaban su imperio. Para ello no siguió el camino de Basilisco, de rechazar sin ambages el concilio de Calcedonia, sino que promulgó un «edicto de unión», el *Henoticón* (año 482),[11] con la colaboración e inspiración del patriarca Acacio de Constantinopla, quien había sido el gran opositor del *Encyclion* anticalcedonense de Basilisco, y además había dado pruebas de su ortodoxia cristológica al presidir un concilio en el que se depuso al «monofisita» Pedro Fullo.[12]

Pero la solución de Zenón no resultó más feliz que la de Basilisco. Su *Henoticón* era en realidad un reflejo bastante fiel del monofisismo verbal, empero no trataba de salvar los obstáculos semánticos entre la definición de Calcedonia y sus opositores, sino que más bien intentaba regresar al periodo anterior a Calcedonia. Así, por ejemplo, el emperador afirmaba que no debía aceptarse otra fe que la que, por inspiración divina, fue expuesta en Nicea (325) y confirmada en Constantinopla (381). Además, se reiteraban los doce famosos anatemas de Cirilo contra los nestorianos. Por último, se anatematizaba a todo aquel que pensara de otro modo «ya haya sido en Calcedonia, ya en cualquiera otro sínodo».[13]

Probablemente Zenón y Acacio no pretendían condenar las decisiones del concilio de Calcedonia, sino solo acercar a los cristianos de diversas persuasiones llevándoles más atrás del concilio cuyas decisiones se discutían, a un entendimiento semejante a la «fórmula de unión» del año 433.[14]

10 *PG*, LXXXVI, 2600-2604.
11 *PG*, LXXXVI, 2620-2625.
12 Se acusaba a Pedro Fullo de haber «eutiquianizado» el himno litúrgico llamado *Trisagion* al añadirle las palabras «que fuiste crucificado por nosotros». A esta posición se le llamó «teopasquismo», pues sus opositores pensaron que la fórmula arriba indicada quería decir que la divinidad como tal había sufrido. Tal interpretación era inexacta, y por tal la tuvieron siempre las iglesias que utilizaron —y hasta el día de hoy utilizan— esa fórmula. La frase en cuestión es solo un modo de llevar a la liturgia la realidad de la encarnación de Dios el Verbo, en virtud de la cual, y por razón de la *communicatio idiomatum*, es posible afirmar que el Verbo fue crucificado. Luego, el teopasquismo de Pedro Fullo, como su monofisismo, era sólo verbal.
13 *PG*, LXXXVI, 2624.
14 *Supra*, Vol. I, p. 341.

El resultado neto de la nueva «fórmula de unión» fue crear divisiones aun más profundas, no ya solo en torno al concilio de Calcedonia, sino también en torno al propio *Henoticón*.

En primer lugar, este edicto del emperador Zenón dio origen a una ruptura entre la sede romana y la iglesia oriental. Si bien el *Henoticón* no condenaba abiertamente al concilio de Calcedonia, sí tendía a restarle autoridad, y, junto al concilio, también a la *Epístola dogmática* de León. La fórmula de las dos naturalezas ni siquiera era mencionada. El camino quedaba abierto al monofisismo, como lo mostraba el hecho de que gran número de teólogos monofisitas se había apresurado a aprobar el edicto.[15] Además, el Papa afirmaba que el emperador carecía de autoridad para erigirse en árbitro de cuestiones dogmáticas. En consecuencia, el occidente, con el Papa a la cabeza, no podía sino rechazar el *Henoticón*. Puesto que Acacio persistía en sostener este edicto del emperador, y también por cuestiones relativas a la sucesión a la sede alejandrina,[16] Félix excomulgó a Acacio y le declaró depuesto. El Papa no tenía los medios necesarios para hacer valer la presunta deposición del patriarca de Constantinopla, y éste continuó en el ejercicio de su cargo, de modo que se produjo lo que los historiadores occidentales conocen como el «cisma de Acacio» (484-519).

El cisma de Acacio se prolongó más allá de la muerte de todos sus principales protagonistas, y aun de sus sucesores directos, hasta que en el año 519, siendo emperador Justino, y mediante una serie de negociaciones con el Papa Hormisdas, se restableció la comunión entre ambas iglesias. La nueva fórmula de unión fue un verdadero triunfo para Roma, pues todas sus estipulaciones fueron aceptadas por Constantinopla: la confirmación del concilio de Calcedonia y de la *Epístola dogmática* de León, la condenación de Nestorio, Eutiques, Dióscoro, Acacio y sus seguidores, y el perdón para todos los prelados ortodoxos que habían sido depuestos por negarse a aceptar el *Henoticón*.

En el intertanto, el *Henoticón* había ejercido su malhadada influencia divisiva entre los propios monofisitas.

En Egipto, el fanatismo de las multitudes que insistían en la condenación expresa del concilio de Calcedonia les llevó a apartarse de los patriarcas, que se contentaron con el *Henoticón*, y a crear una secta a la que, por carecer de altos dirigentes, se le llamó «los acéfalos» y que

15 Se trataba en realidad de «monofisitas verbales». Véase Jugie, *op. cit.*, 2221. El principal de éstos era Pedro Mongo, patriarca de Alejandría, a cuya elección se oponía el Papa Félix III, mientras que Acacio le apoyaba.
16 Véase la nota 15.

subsistió hasta el siglo VII.[17] Frente a ellos, los «henoticitas» gozaban del favor imperial y por consiguiente de la posesión de las más altas sedes.

Por otra parte, el *Henoticón* llevó a la separación entre los «monofisitas verbales» o severianos y los «monofisitas reales». Ya hemos dicho que, a pesar de rechazar la fórmula de Calcedonia, la cristología de Severo de Antioquía era ortodoxa, pues afirmaba la completa y real humanidad de Cristo. De esta doctrina de Severo se seguía que el cuerpo de Cristo, como tal, era capaz de sufrir corrupción. Fue en este punto que primero surgió la disputa entre Severo y los suyos, por una parte, y los verdaderos monofisitas, por otra. Los verdaderos monofisitas, capitaneados por Julián de Halicarnaso, afirmaban que el cuerpo de Cristo era por naturaleza incorruptible, y que pretender lo contrario era «aftartolatría»; es decir, adoración de lo corruptible. Cristo había sufrido verdaderamente en la cruz, pero esto no se debió a una corruptibilidad natural de su cuerpo, sino a una concesión suya especial, en vista de la redención.[18] Frente a ellos, los severianos sostenían que la realidad de la encarnación obligaba a postular la corruptibilidad natural del cuerpo de Cristo, y que negar esa corruptibilidad era caer en el docetismo, por lo que tildaban a Julián y los suyos de «aftartodocetas», docetas de la incorruptibilidad. En reacción a esto, algunos de los discípulos de Juliano, con el propósito de subrayar la divinidad de Jesús y la comunicación de sus propiedades divinas a su humanidad, llegaron a decir que el cuerpo de Jesús no era creado —por lo que se les llamó «actististas»[19]— con lo cual cayeron en el eutiquianismo más crudo. Por su parte, los severianos también se dividieron con el correr del tiempo. Unos de entre ellos —los «agnoscistas»— aplicaron al alma humana de Jesús los principios que Severo había aplicado al cuerpo del Salvador, y así llegaron a la conclusión de que éste, en cuanto hombre, era ignorante de ciertas cosas, especialmente del día del juicio. En reacción frente a tales «agnoscistas» otros severianos, bajo la dirección de Esteban de Niobe —por lo que se les llama «niobitas»— se inclinaron de nuevo a la posición de Juliano y sus seguidores y terminaron por confundirse con ellos.[20]

---

17 S. Vailhé, «Acéphales», *DHGE*, I, 282-288.

18 Leoncio de Bizancio, *Contra nestorianos et eutychianos*, II (*PG*, LXXXVI, 1333). Citado por M. Jugie, «Aphthartodocètes», *DHGE*, III, 946.

19 Es decir, «no-creacionistas». Además se les conoció como «gainitas» —por razón del Obispo Gaianos—, «fantasiastas» y «nagranitas».

20 Además de ésas, surgieron entre los monofisitas verbales otras divisiones cuyo origen estaba en el intento de aplicar la terminología cristológica al dogma trinitario, lo cual

Tal fue la suerte que corrió el monofisismo en medio de las luchas y discusiones suscitadas por el *Henoticón*. Esto no obstante, a fin de no dar una idea errónea de la teología de las iglesias monofisitas que han subsistido hasta nuestros días, debemos señalar que todas las sectas del monofisismo extremo desaparecieron rápidamente, y que la cristología de las iglesias generalmente llamadas «monofisitas» responde más bien a lo que hemos denominado «monofisismo verbal», de modo que su supuesta heterodoxia no es verdaderamente tal. Más adelante en el curso de esta Historia tendremos ocasión de estudiar algo de la teología de estas iglesias.

No bien se había subsanado el cisma de Acacio, y se había abrogado el *Henoticón*, cuando surgió otra controversia de carácter cristológico. Se trataba de si era correcto afirmar que «uno de la Trinidad sufrió», por lo que se llama a este episodio «controversia teopasquita», es decir, de la pasión de Dios.[21] Puesto que los principales defensores del teopasquismo eran monjes procedentes de Escitia, también se le llama «controversia de los monjes escitas». En realidad, esta controversia no es más que un nuevo encuentro entre la cristología alejandrina y la antioqueña. Los monjes escitas, preocupados por la fuerza que parecía cobrar la cristología de tipo antioqueño en virtud de la abrogación del *Henoticón*, tomaron por lema y medidas de ortodoxia la frase «uno de la Trinidad sufrió». De este modo estaban subrayando la «communicatio idiomatum» o comunicación de las propiedades, que había sido siempre uno de los principales énfasis de la cristología alejandrina. De hecho, la diferencia entre la controversia teopasquita y la nestoriana está en que en esta última se discutía sobre la comunicación de las propiedades en la pasión del Salvador, si podía decirse o no que el Verbo sufrió, mientras en el caso del nestorianismo lo que se discutía era si nació de María. Pero en esencia, se trataba del mismo problema cristológico.

Los monjes escitas no carecían de precedentes, desde Ignacio de Antioquía, quien se había referido a «la pasión de mi Dios»,[22] hasta Pedro Fullo, quien añadió al *Trisagion* la frase «que fuiste crucificado por nosotros».[23]

En todo caso, a principios del siglo VI, bajo el reinado de Justino, y en medio de la reacción calcedonense que siguió a la terminación del

---

resultaba en diversas formas de «triteísmo», al menos verbal. Véase Jugie, *op. cit.*, 2243-2249.

21 E. Amann, «Théopaschite (controverse)», *DTC*, XV, 505-512.

22 Véase más arriba, Vol. I, p. 72.

23 Véase más arriba, la nota 12.

cisma de Acacio, este grupo de monjes escitas comenzó a luchar porque la fórmula «uno de la Trinidad sufrió» viniese a ser doctrina oficial de la Iglesia. Con este fin se apoyaban en el general Vitalio, quien había llevado a Justino al trono y por ello gozaba de gran poder. Sin embargo, en la propia Constantinopla surgió alguna oposición a una fórmula que podría muy bien llevar a nuevas divisiones, además de que parecía dar nuevos vuelos al partido anticalcedonense. Luego, los monjes escitas fueron a Roma, buscando el apoyo del Papa Hormisdas. Allí les siguieron abundantes gestiones por parte del poder civil en pro de la fórmula propuesta. Pero el Papa, sin llegar a condenarles, se negó a dar su apoyo al partido de los escitas.

En esto quedó la cuestión hasta que, a la muerte de Justino, las riendas del Imperio quedaron en manos de Justiniano. El gran sueño de Justiniano era volver a crear la perdida unidad del antiguo Imperio. Para ello envió a sus generales en campañas de reconquista contra los bárbaros del norte de Africa. Para ello emprendió aventuras diplomáticas en Italia. Para ello hizo compilar y organizar el derecho romano. Y para ello también era necesaria la unidad de la Iglesia.

Por esta razón, Justiniano estaba interesado en resolver las cuestiones cristológicas en que se debatía su Imperio, y para lograr ese fin creía que el mejor camino era hacer algunas concesiones a los opositores de Calcedonia, aunque sin llegar a tal punto que los calcedonenses no estuviesen dispuestos a aceptarlas. Como en tantos otros casos antes y después de él, las gestiones de Justiniano, por cuanto llevaban el sello del poder y la imposición imperial, solo lograron exacerbar los ánimos y dar más permanencia a disensiones que de otro modo quizá se hubieran resuelto con el correr del tiempo. Además, la emperatriz Teodora, partidaria decidida de los monofisitas severianos, llevó a su esposo a apartarse cada vez más de la ortodoxia calcedonense, lo cual acarreó grandes desavenencias entre el poder civil y algunas de las autoridades eclesiásticas.

Al principio, Justiniano trató con mano dura a los monofisitas. Mas pronto se percató de que esta política resultaba inoperante y, probablemente aconsejado por Teodora, decidió convocar a una reunión de calcedonenses y sus adversarios con el propósito de tratar de zanjar sus diferencias. Esta reunión, conocida como la «conferencia contradictoria», solo logró revivir la cuestión teopasquita y llevar a la controversia llamada «de los Tres Capítulos».

La cuestión teopasquita revivió en la conferencia contradictoria porque los adversarios del concilio de Calcedonia insistían en la fórmula «uno de la Trinidad sufrió». Justiniano creyó ver en quienes se

oponían a dicha fórmula una rigidez infundada, y por ello hizo uso de toda su autoridad para lograr que el Papa, a la sazón Juan II, se declarara en favor de ella. Así lograba la cristología alejandrina dar un rudo golpe a la cristología de tipo antioqueño, que, vuelta minoría, luchaba por sostener la realidad del hombre asumido por el Verbo.

Otro golpe más rudo habría de seguirle. Se trata de la controversia de los Tres Capítulos y su culminación en el Quinto Concilio Ecuménico. El título de «Tres Capítulos» surgió en el curso de la controversia como un modo de referirse en conjunto a la obra, y a veces a las personas, de Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa, quienes, como hemos visto en nuestro primer volumen, se contaban entre los más destacados maestros de la cristología antioqueña. En cierto modo, la cuestión de los Tres Capítulos surgió de la Conferencia Contradictoria, donde resultó claro que los llamados monofisitas —la mayor parte meros monofisitas verbales— no se oponían tanto al Concilio de Calcedonia como a la cristología de los maestros antioqueños que se encontraban detrás de él.[24] De allí, y de la influencia de Teodora,[25] parece haber surgido la idea que tuvo Justiniano de lograr un apaciguamiento condenando, no al Concilio de Calcedonia, que retendría su autoridad, sino las obras de los tres grandes maestros antioqueños, englobados en los Tres Capítulos. En dos edictos, el primero alrededor del año 544 y el segundo de 551, Justiniano condenó los Tres Capítulos. Para ello contaba con el apoyo del principal teólogo de su tiempo, Leoncio de Bizancio, a quien estudiaremos más adelante. Además, el brazo imperial era pesado, y uno tras otro los patriarcas de Constantinopla, Alejandría y Antioquía prestaron sus firmas al edicto imperial, aunque todos ellos bajo presión y no sin serias dudas en cuanto al paso que daban.

En el occidente no se hizo esperar la reacción contra la condenación de los Tres Capítulos, que parecía ser un preludio a la abierta condenación del Concilio de Calcedonia. Empero el Papa Vigilio, que había sido colocado en la sede romana por obra del general bizantino Belisario y de la emperatriz Teodora, no tenía la fuerza ni la autoridad para resistir a Justiniano.[26] Llevado a Constantinopla por orden del empe-

24 En cuanto a la importancia de los «Tres Capítulos» en la controversia anterior, véase: H. Diepen, *Les Trois chapîtres au Concile de Chalcédoine* (Oosterhout, Pays-Bas, 1953).

25 Tampoco debemos olvidar la participación de Teodoro Askidas, Obispo de Cesarea en Capadocia, quien fue el consejero principal de Justiniano en toda esta cuestión.

26 El lamentable pontificado de Vigilio se discute con admirable honestidad en E. Amann, «Vigile», *DTC*, XV, 2994-3005. Su participación en la controversia de los Tres Capítulos, un aspecto más de su triste carrera, puede verse en E. Amann «Trois-

rador, y tras algunas vacilaciones, Vigilio acabó por condenar los Tres Capítulos en su *Iudicatum* del año 548. Esto enardeció de tal modo a los obispos occidentales, especialmente a los del norte de Africa, que varios de los patriarcas orientales que antes habían firmado el edicto de Justiniano se atrevieron ahora a retirarle su apoyo. El propio Papa retiró su *Iudicatum*, aunque no en oposición al emperador, sino haciéndole ver que su efecto era contraproducente y que sería mejor convocar a un sínodo de obispos occidentales y allí lograr la condenación de los Tres Capítulos. Empero la resistencia de los occidentales era tal que Justiniano desistió del proyecto de reunirles en un sínodo, y en su lugar promulgó de nuevo la condenación de los Tres Capítulos (año 551). En este edicto, apoyándose en la teología de Leoncio de Bizancio, Justiniano condenaba tanto a los nestorianos como a los monofisitas. «Nestorianos» eran para el emperador no sólo quienes se negaran a afirmar que María era *theotokos*, sino también cualquiera que afirmase que el Verbo había asumido «un hombre», como si el hombre pudiese subsistir o preexistiera aparte del Verbo. Entre esos «nestorianos», Justiniano incluía no solo al propio Nestorio, sino también a Teodoro, Teodoreto e Ibas, es decir, los famosos Tres Capítulos. En cuanto a los «monofisitas» condenados en el edicto del año 551, se trataba de los verdaderos monofisitas, es decir, de aquellos que «confundían» o «mezclaban» la divinidad y la humanidad de Cristo, de tal modo que esta última quedaba eclipsada. En resumen, la cristología antioqueña era condenada bajo todas sus formas, mientras que la alejandrina lo era sólo en su forma extrema.

El nuevo edicto de Justiniano creó tal oposición que por fin el propio emperador, a fin de lograr que la autoridad eclesiástica apoyase la condenación definitiva de los Tres Capítulos, decidió convocar a un concilio general. Este concilio se reunió en Constantinopla en mayo del año 553, y Justiniano se aseguró de que los obispos que asistiesen a él fuesen partidarios de la condenación de los Tres Capítulos, o al menos personas capaces de dejarse influir por el poder imperial.[27]

Vigilio, por su parte, regresó a su firmeza inicial, negándose a aceptar sin más el juicio del poder civil en una cuestión puramente teológica. Tras estudiar los asuntos envueltos con más detenimiento publicó su *Constitutum* el 14 de mayo del año 553,[28] mientras el concilio estaba sesionando en Constantinopla, donde también se encontraba el

Chapitres (affaire des)», D.T.C., XV, 1868-1924, especialmente 1888-1911.
27 Haacke, «Die kaiserliche...», pp. 170-171.
28 Mansi, IX, 61-106; PL., LXIX, 67-114.

Papa desde que el emperador le había hecho llevar a su capital. El *Constitutum* es un documento muy cuidadoso, en el que Vigilio estudia cada uno de los casos envueltos en la cuestión de los Tres Capítulos. Con respecto a Teodosio de Mopsuestia, Vigilio se muestra dispuesto a condenar ciertas proposiciones que le han sido transmitidas como extraídas de sus obras; pero no condena y sí prohíbe que se condene a un obispo muerto en la comunión de la Iglesia, pues, como dijo Cirilo —a quien los monofisitas tomaban por principal defensor de la ortodoxia— «es un grave delito insultar a los difuntos». Teodoreto de Ciro, el segundo de los autores envueltos en los Tres Capítulos, tampoco ha de ser condenado, pues en Calcedonia el propio Teodoreto anatematizó a Nestorio, y los obispos allí reunidos le tuvieron por ortodoxo. Quien condene a Teodoreto condena al concilio que lo absolvió. Esto no obstante, hay ciertas proposiciones que son atribuidas al obispo de Ciro que han de ser condenadas, y Vigilio se apresura a declararlas anatema, aunque sin afirmar que son de Teodoreto. Por último, la carta de Ibas de Edesa que está incluida en los Tres Capítulos fue leída y aceptada por los Padres en Calcedonia, y por tanto no puede condenársele sin rechazar ese concilio. Por tanto, concluye Vigilio, «cese la discusión sobre la ortodoxia de los Tres Capítulos, y sométanse todos a la autoridad de la sede romana tal como se expresa en este *Constitutum*, que anula todo cuanto se haya dicho antes en sentido contrario, incluyendo el *Indicatum* del propio Papa, dado en el año 548».

Mientras Vigilio preparaba y publicaba en *Constitutum*, se reunía en Constantinopla el concilio a que Justiniano había convocado, y que se tiene generalmente por Quinto Concilio Ecuménico.[29] Desde un principio resultó claro que el concilio condenaría los Tres Capítulos y seguiría en líneas generales la política de Justiniano. Con respecto a los Tres Capítulos, este concilio decidió lo siguiente: Teodoreto de Mopsuestia fue condenado, así como también su doctrina; Teodoreto no fue condenado como persona, pero sí su doctrina; la carta de Ibas fue declarada herética, aunque se utilizó un subterfugio para evitar contradecir directamente al concilio de Calcedonia.[30] Además, siguiendo también en ello la dirección de Justiniano, el concilio condenó a Orígenes, a quien se atribuía la génesis de multitud de herejías.

Durante más de medio año, Vigilio resistió valerosamente a todas las amenazas y medidas del emperador. Pero por fin, a principios del

29 Mansi, IX, 157-658.
30 El subterfugio consistió en hacer ver, mediante una argumentación histórica torcida, que en el Concilio de Calcedonia no se leyó la carta en cuestión, sino otra.

año 554, publicó un segundo *Iudicatum*[31] en el que, a pesar de que trataba de salvar su integridad, de hecho capitulaba ante el emperador.[32] El resultado de esta actitud del Papa fue una violenta reacción en el occidente, hasta tal punto que se produjeron varios cismas que tardaron años en desaparecer, aunque no hay razón para discutirlos en esta Historia.[33]

El próximo y último episodio de las controversias cristológicas durante el periodo que estamos estudiando tuvo lugar en el siglo VII. Se trata de la controversia «monotelita» y de sus orígenes en el «monenerguismo». En esta nueva cuestión, como en las anteriores, consideraciones de índole política jugaron un papel de suma importancia.[34] El Imperio Bizantino estaba en guerra con Persia, y durante esa guerra se había mostrado claramente hasta qué punto llegaba el descontento entre los súbditos del Imperio en Siria y Egipto. Puesto que era precisamente en estas dos regiones que el monofisismo severiano había logrado cierta fuerza, resultaba urgente hacer un nuevo esfuerzo por ganar a los monofisitas desafectos. Tal parece haber sido la motivación del patriarca Sergio de Constantinopla, propulsor, primero del monenerguismo, y luego, del monotelismo.[35]

Como medio de acercamiento entre los calcedonenses y los monofisitas severianos, Sergio propuso primero la fórmula «una energía», al tiempo que trató de asociarla a la otra fórmula «dos naturalezas». Es decir, que aceptaba la cristología calcedonense, pero buscaba un medio de afirmar la unidad de Cristo que fuese más allá de la frase «una hipóstasis», con lo cual pensaba ganarse a los severianos. Esta «una energía» era interpretada en el sentido de que, puesto que había en

31 Mansi, IX, 457-488.

32 Aquí también recurría Vigilio al subterfugio de que ya había hecho uso en el concilio del año anterior, pretendiendo que en Calcedonia no se leyó la carta de Ibas a Maris, sino otra. Teodoro queda condenado sin más, mientras que las doctrinas de Teodoreto son condenadas y no su persona, pues el Obispo de Ciro se retractó ante el Concilio de Calcedonia.

33 Véase Amann, «Trois-Chapîtres», 1911-1924. Digamos tan solo que Roma volvió a la defensa de los Tres Capítulos cuando Pelagio I sucedió a Vigilio. Desde la época en que era diácono, Pelagio se había destacado por su actitud en pro de los Tres Capítulos. Véase *Pelagii diaconi ecclesiae romanae In defensione Trium capitulorum*, editado en latín y traducido al francés por R. Devreesse (Città del Vaticano, 1932).

34 G. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt* (Leipzig, 1897), pp. 1-15.

35 Junto a Sergio, debemos mencionar a Teodoro de Farán. La cuestión de la prioridad entre ambos no está resuelta aún. Véase W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie: Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte* (Berlín, 1957).

Jesucristo una sola hipóstasis, a la cual debían referirse todas las operaciones del Salvador, había un solo principio de actividad, el del Verbo, que era a la vez principio de actividad de la divinidad y de la humanidad. De aquí la fórmula, algo más precisa, de «una sola energía hipostática».[36]

La fórmula de Sergio encontró acogida favorable por parte del emperador Heraclio, quien vio en ella posibilidades de reconciliación entre los ortodoxos y los severianos. De hecho, mediante ella el nuevo patriarca ortodoxo de Alejandría logró la reconciliación de los monofisitas de esa ciudad.

Empero el monenerguismo no carecía de opositores entre los ortodoxos. El principal de éstos, Sofronio de Jerusalén,[37] atacó la fórmula de Sergio con tal violencia y penetración que el patriarca de Constantinopla decidió abandonarla, y en el año 634 prohibió el uso de la fórmula «una energía» y su contraria «dos energías».

En lugar del monenerguismo, Sergio propuso entonces el monotelismo, es decir, la doctrina de que hay en Cristo una sola voluntad. Acerca del sentido preciso de esta fórmula mucho se ha discutido, y hasta se ha llegado a llamar al «monotelismo» la «herejía camaleón»,[38] debido a su imprecisión y sus constantes variaciones. En todo caso, el hecho es que Sergio logró que el Papa Honorio prestara su apoyo a la nueva fórmula, y que el emperador Heraclio promulgara en el año 638 la *Ectesis* de Sergio, en la que prohibía de nuevo toda discusión sobre la unidad o dualidad de «energías» en Jesucristo, y afirmaba al mismo tiempo que había en el Salvador «una sola voluntad», un solo *thélema*, de donde se origina el título de «monotelismo».[39]

La oposición a esta nueva fórmula de Sergio no se hizo esperar. Máximo de Crisópolis, conocido como «el Confesor», a quien estudiaremos más adelante en este capítulo, afirmó que tanto la energía como la voluntad pertenecen a la naturaleza —*fysis*— y no a la persona o hipóstasis. Por tanto, es necesario confesar que hay en el Salvador no «una energía hipostática» o «una voluntad hipostática», sino «dos energías y dos voluntades naturales». A la oposición de Máximo se sumaron numerosos obispos y papas, hasta que en el año 648, mediante la publicación de su *Tipo*, el emperador Constante II abrogó la *Ectesis*,

36 M.Jugie, «Monothélisme», *DTC*, I, 2317.

37 Epistola synodica ad Sergium (*PG*, LXXXVII, 3147-3200).

38 Jugie «Monothélisme», *DTC*, X, 2307.

39 G. Zanarini, *Histoire de l'eglise Byzantine* (París, 1954), pp. 146-147.

prohibiendo toda discusión acerca de la «energía» o la voluntad de Jesucristo, así como de las dos «energías» o dos voluntades.[40]

Poco antes del edicto de Constante, la situación política cambió de tal modo que los emperadores de Bizancio perdieron todo interés en atraerse a los monofisitas. La causa directa de este cambio fueron los árabes, quienes conquistaron Siria y Egipto y con ello arrancaron al Imperio Bizantino sus principales focos de oposición al concilio de Calcedonia. En consecuencia, los emperadores se mostraron más inclinados a afirmar la vieja ortodoxia, que tenía su centro precisamente en los territorios que aún conservaba el Imperio.

Finalmente la cuestión se resolvió en el concilio reunido en Constantinopla en los años 680 y 681, que lleva el título de Sexto Concilio Ecuménico.[41] Allí se condenó al monotelismo y sus defensores, inclusive el patriarca Sergio y el Papa Honorio, lo cual presentaría más tarde un escollo en el camino del dogma de la infalibilidad papal.[42] Además, de manera positiva, el concilio se declaró a favor de la existencia en el Salvador de «dos voluntades naturales», es decir, dos voluntades que se refieren cada una a una de las dos naturalezas que Calcedonia había proclamado.

Así terminaba un largo proceso de desarrollo y clarificación dogmática que había comenzado a lo menos tres siglos antes. El resultado era que se descartaban las posiciones extremas tanto de origen antioqueño como alejandrino, y se sostenía de manera categórica que Jesucristo era total y verdaderamente hombre y Dios, y que sin embargo estas dos «naturalezas» estaban íntimamente unidas en una sola «hipóstasis». En este proceso se había dejado a un lado al Jesús histórico y se había hecho del Salvador un objeto de especulación y controversia; se le había descrito en términos completamente ajenos al vocabulario neotestamentario: «hipóstasis», «naturaleza», «energía», etc.; se había hecho de él un ente estático más bien que el Señor de los creyentes y de la historia. Pero cabe preguntarse si algún otro camino quedaba realmente abierto para la Iglesia desde el momento en que los creyentes comenzaron a aplicar sus mejores facultades intelectuales al más grande misterio de la fe. El camino que se siguió a través de los seis concilios que hemos discutido al menos afirmó, frente a todo intento simplista de racionalizar la fe, el misterio inefable de la encarnación. Si en el debate y la contienda política ese misterio fue manoseado en exceso

40 Mansi, X, 777-778.
41 *Ibid.*, XI, 190-922.
42 Véase G. Kreuzer, *Die Honoriusfrage im Mittelater und in der Neuzeit* (Stuttgart, 1975).

por las manos de la razón, al fin y a la postre resultó ileso, y el creyente del siglo VII, tras seis concilios ecuménicos y largos debates teológicos, todavía se vio confrontado con el misterio inescrutable de que Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo a Sí.

La cuestión de la filosofía y la teología

El oriente cristiano, mucho más que el occidente, fue el heredero de la filosofía griega. El solo hecho de que allí se hablaba la misma lengua, aunque, naturalmente, bastante evolucionada, de los antiguos filósofos atenienses basta para explicar el hecho de que, cuando ya en el occidente no se leían las obras de Platón y Aristóteles sino a través de intermediarios, en el oriente se continuara estudiándolas. Además, hasta la época de las invasiones árabes, hacia el final del período que estamos estudiando, el oriente se vio relativamente libre de invasiones y grandes disturbios. La Academia de Atenas pudo continuar funcionando hasta que, en el año 529, fue clausurada por edicto imperial. Alejandría siguió cultivando las letras como en tiempos de Clemente y Orígenes. Antioquía y Gaza le disputaban la supremacía, al tiempo que la recién llegada Constantinopla se esforzaba crecientemente por darles alcance.

La cuestión de la relación entre la filosofía y la teología se plantea en el Oriente, durante el periodo que estamos estudiando, al menos de tres modos:

Primero, se plantea el problema de la veracidad de ciertos dogmas cristianos y su compatibilidad o incompatibilidad con el pensar filosófico. Aquí se plantean especialmente, como antaño, las doctrinas de la creación y la resurrección del cuerpo. Entre los pensadores que más se destacan en este contexto se cuentan los «tres gacenses» (Eneas de Gaza, Zacarías de Mitilene y Procopio de Gaza) y el filósofo alejandrino Juan Filopón.

En segundo lugar, se plantea la cuestión del misticismo neoplatónico y su relación con la vida y la doctrina cristianas. En la próxima sección estudiaremos, dentro de este mismo contexto, el pensamiento del Seudo-Dionisio.

Por último, se plantea el modo en que la filosofía griega en general, y su terminología en particular, han de emplearse para resolver cuestiones teológicas, especialmente en el campo de la cristología. Aquí estudiaremos, en secciones separadas, a Leoncio de Bizancio y a Máximo el Confesor.

Las cuestiones de la creación y de la resurrección se plantean en las obras de Zacarías de Mitilene y su hermano Procopio de Gaza, así como en las del amigo de ambos, Eneas de Gaza, y las del alejandrino Juan Filopón.[43]

En cuanto a la creación, todos estos pensadores la oponen a la doctrina clásica de la eternidad del mundo. En su diálogo *Teofrasto*, Eneas de Gaza afirma que todo el mundo sensible, inclusive los más bellos astros, es creado y mortal.[44] Procopio refuta la doctrina de la eternidad del mundo partiendo de su mutabilidad, puesto que la materia mutable no puede ser eterna.[45] Zacarías dedica todo su diálogo *Ammonio* a refutar la idea de la eternidad del mundo. Según él, aunque Dios es eternamente Creador, esto no implica que la creación sea eterna, de igual modo que un médico puede continuar siéndolo aun cuando no tenga pacientes que atender.[46] Al mismo tema dedica Juan Filopón sus obras *De la creación del mundo*,[47] y *De la eternidad del mundo*.[48]

Por otra parte, el *Teofrasto* de Eneas tiene como tema principal la relación entre la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo. Según este diálogo el alma, aunque creada, es inmortal. El libre albedrío de que goza es la más clara señal de esa inmortalidad, y es capaz de llevar al ser humano hacia la divinización.[49] El cuerpo, que actualmente es mortal, resucitará en el día final, se unirá permanentemente a su alma, y será entonces inmortal. De esto difería Juan Filopón, quien negaba la resurrección del cuerpo, y contra quien se produjeron varios tratados.[50]

El seudo-Dionisio

El escritor oriental de este periodo que más hizo pesar su pensamiento sobre los siglos posteriores fue sin duda alguna el que publicó sus obras bajo el seudónimo de Dionisio el Areopagita. Por siglos se pensó

43 En esta breve sección hemos seguido a B. Tatakis, *Filosofía Bizantina* (Buenos Aires, 1952), pp. 33-60.
44 *Theophrastus* (*PG*, LXXXV, 961).
45 *Comm. in Genesim, prologus* (*PG*, LXXXVII, 29).
46 *Disputatio de mundo opificio* (*PG*, LXXXV, 1068).
47 Editada por G. Reichardt, *Joannis Philoponi de opificio mundi libri VII* (Leipzig, 1897).
48 Editada por H. Raber, *Joannes Philoponi de aeternitate mundi contra Proclum* (Leipzig, 1899).
49 Tatakis, *op. cit.*, p. 44.
50 En su obra perdida *De la resurrección*. Véase Focio, *Biblioteca*, Cod. XXI-XXII (*PG*, CLLL, 57-60).

que tales escritos eran obra del discípulo del apóstol Pablo, lo cual les prestó una autoridad que rayaba en la apostólica. Puesto que en estos escritos se presenta toda una cosmovisión impregnada del misticismo neoplatónico, a través de ellos el neoplatonismo penetró en el pensamiento teológico en mucho mayor grado que a través de Agustín y sus discípulos.

No sabemos quién fue este pretendido Dionisio, aunque todo parece indicar que vivió a fines del siglo V, posiblemente en la región de Siria. Sus obras son *La jerarquía celeste*,[51] *La jerarquía eclesiástica*,[52] *De los nombres divinos*,[53] *La teología mística*,[54] y diez *Epístolas*.[55]

De un modo típicamente neoplatónico, el seudo-Dionisio concibe el mundo como una estructura jerárquica en la que todas las cosas vienen de Dios y llevan a El, aunque en diversos grados, según la posición de cada cual en el orden jerárquico.[56] Dios es el Uno en el sentido absoluto; es totalmente trascendente a las categorías del pensamiento humano; se encuentra aún por encima de la esencia. Dios no «es», sino que de El se deriva todo cuanto es. En sí mismo, Dios es incognoscible, aunque todas sus criaturas le revelan y llevan a El.

A partir de este Dios Uno, todos los intelectos —y a este autor parece interesarle solo el mundo de los intelectos— se ordenan de modo jerárquico.

En el cielo, los intelectos angélicos forman tres jerarquías, cada una con tres grados, de modo que resultan nueve coros jerárquicos. En el primer nivel se encuentran, en ese orden, los serafines, los querubines, y los tronos. Luego siguen los dominios, las virtudes y las potestades. Por último, en el rango inferior se cuentan los principados, los arcángeles y los ángeles. Es a través de esta jerarquía que Dios derrama su luz sobre la Tierra y gobierna los pueblos. Cada nación tiene un ángel

51 *PG*, III, 119-369. Hay una traducción alemana de W. Tritsch (München, 1955). También existe en francés una traducción de las *Oeuvres complètes*, por M. de Gandillac (Paris, 1943).
52 *PG*, III, 370-584. Las traducciones al alemán y francés citadas arriba incluyen esta obra. Ha sido traducida también al holandés por J. Wytzes (Amsterdam, 1953) y al inglés por Thomas L. Campbell (Washington, D.C., 1955).
53 *PG*, III, 585-996. Traducida al inglés por C. E. Rolt (New York, 1920).
54 *PG*, III, 997-1948. La traducción de Rolt citada arriba incluye esta obra. También ha sido traducida al alemán por W. Trisch (München, 1956).
55 *PG*, III, 1065-1120.
56 R. Roques, *L'univers Dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Paris, 1954); J. Vanneste, *Le mystère de Dieu: Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique de Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Bruges, 1959); B. Brons, *Gott und die Seienden: Untersuchungen zum Verhältnis von Neuplatonische Metaphysik und christliche Tradition bei Dionysius Aeropagita* (Göttingen, 1976).

por el que se ejerce sobre ella la providencia divina. Además, no ha de pensarse que esta jerarquía separa a los demás seres de Dios, sino que más bien sirve de canal por el que los seres inferiores, incluso los humanos, reciben los dones divinos. Aquí en la Tierra, antes de la venida de Jesucristo, regía la jerarquía legal, establecida por Moisés, y cuya función era —como la de toda jerarquía dentro de este sistema— llevar a los hombres a Dios. Pero el seudo-Dionisio no elabora los detalles de esta jerarquía, que ha sido suplantada por la jerarquía eclesiástica.

La jerarquía eclesiástica se compone de dos órdenes fundamentales, dividido cada cual en tres rangos.[57] En primer lugar, está el orden sacerdotal, con su jerarquía tripartita compuesta por obispos, sacerdotes y diáconos. El otro orden está compuesto de los fieles, y su jerarquía cuenta también con tres escalones: los monjes, el pueblo santo y, en tercer lugar, los que no participan del sacramento junto al pueblo santo, es decir, los catecúmenos, los energúmenos y los penitentes. Aquí el seudo-Dionisio se aparta de sus principios especulativos para describir más adecuadamente la realidad de la Iglesia. En efecto, según el principio jerárquico estricto, cada rango se comunica con Dios a través del orden inmediatamente superior a él. En la jerarquía eclesiástica esto no es así, sino que, por ejemplo, el obispo confirma a los fieles, no a través de los sacerdotes y los diáconos, sino directamente.

El propósito de toda esta estructura jerárquica es la deificación de los intelectos, que se allegan a Dios a través de los órdenes superiores. Aquí el seudo-Dionisio introduce la doctrina de las tres vías, que tanta influencia ejercería sobre la mística y la ascética posteriores. Estas tres vías o etapas místicas son la purgativa, en la que el alma se libra de sus impurezas, la iluminativa, en la que el alma recibe la luz divina, y la unitiva, en la que el alma se une a Dios en la visión extática; visión que, fuerza es decirlo dado el carácter absoluto de Dios, no es «comprensiva», sino «intuitiva».[58] En estas tres vías, el alma recibe el auxilio de la actividad jerárquica, que actúa a su favor mediante los sacramentos, aunque la noción de sacramento del seudo-Dionisio es muy laxa, e incluye, no solo el bautismo, la eucaristía y la ordenación, sino de hecho toda la actividad jerárquica.

57 D. Rutledge, *Cosmic Theology: The Ecclesiastical Hierarchy of pseudo-Denys: An Introduction* (London, 1964).

58 W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei pseudo-Dionysius Areopagita* (Wiesbaden, 1958), pp. 197-210.

Si a esto se limitase el pensamiento del seudo-Dionisio, sería difícil calificarlo de cristiano. Lo cierto es que Cristo juega un papel de primera importancia en toda la estructura y la actividad jerárquica.[59] El Verbo, una de las hipóstasis de la Trinidad,[60] se ha hecho hombre, de modo que en esa sola hipóstasis convergen las dos «naturalezas» o «esencias» de la divinidad y la humanidad.[61] Sin embargo, no se encuentra en las obras del seudo-Dionisio la afirmación de que en el Verbo encarnado subsisten estas dos naturalezas, sino más bien se da la impresión de que la humanidad ha sido absorbida por la divinidad hasta tal punto que después de la encarnación no se puede hablar de una naturaleza humana en el Salvador. De modo típicamente alejandrino, la comunicación de las propiedades es llevada al extremo. Además, se emplea literalmente la fórmula monenerguista: «una energía teándrica».[62] Por estas razones, se ha acusado al seudo-Dionisio de monofisismo. Tales acusaciones son inexactas si con ello se quiere decir que el seudo-Dionisio niegue categóricamente la naturaleza humana de Cristo. Mas si con ello se quiere señalar su afinidad con el monofisismo severiano o verbal, o con un monofisismo real pero moderado, nos inclinamos a pensar que hay razones para tales sospechas.

Este Cristo es la cabeza tanto de la jerarquía celeste como de la eclesiástica. Con respecto a la jerarquía celeste, Cristo, por ser Dios, es la fuente de su ser y de toda su iluminación, así como el objeto de su conocimiento. Con respecto a la eclesiástica, Cristo es también la cabeza, no solo como fuente de toda iluminación y objeto de toda contemplación, sino también como fundador directo de esa jerarquía, en virtud de su encarnación.

De este modo, el Verbo encarnado aparece una y otra vez en las páginas del seudo-Dionisio. Pero cabe preguntarse si este Verbo, que solo se comunica con los humanos por medio de órdenes jerárquicos, no es en realidad un ser muy distinto del Jesús de los Evangelios.

Sea cual fuere la respuesta a esta pregunta, el hecho es que el seudo-Dionisio gozó de un prestigio y una difusión inusitados. Escritas originalmente en griego, ya en el siglo VI sus obras se traducían al

59 J. R. Bada Panillo, *La doctrina de la mediación dinámica y universal del Cristo, Salvador nuestro, en el «Corpus Areopagiticum»* (Zaragoza, 1965); P. Chevallier, *Jésus-Christ dans les oeuvres du pseudo-Denys* (Paris, 1951).

60 La doctrina trinitaria del seudo-Dionisio es perfectamente tradicional, y no viene al caso discutirla aquí. Véase: *De div. nom.*, cap. 2 (*PG*, 636-652).

61 Véase el resumen cristológico que aparece en *Eccles. hier.*, cap. 3 (*PG*, III, 440-444).

62 J. Maric, *Pseudo-Dionysii Areopagitae formula Christologica celeberrima de Christi activitate theandrica* (Zagreb, 1932).

siríaco; en el VIII, al armenio; y en el IX, en las versiones de Hilduino y de Juan Escoto Erigena, al latín.[63] A partir de entonces, todo el Occidente le citará como intérprete fiel del mensaje paulino, hasta que, en tiempos del Renacimiento y la Reforma, se comenzará a poner en duda su autenticidad.

Leoncio de Bizancio

El principal teólogo de la época de Justiniano fue el monje Leoncio de Bizancio,[64] quien participó de parte de los calcedonenses en la «Conferencia Contradictoria», y fue quizá uno de los monjes escitas que dieron lugar a la controversia teopasquita.[65] Dejando a un lado varios escritos de origen dudoso o claramente espurios, podemos decir que se conservan tres obras de Leoncio: sus tres libros *Contra los nestorianos y eutiquianos*,[66] sus *Treinta capítulos contra Severo*,[67] y su *Solución de los argumentos de Severo*.[68]

Al principio de su primer libro *Contra los nestorianos y eutiquianos*, Leoncio señala su propósito de establecer la distinción y la relación entre «hipóstasis» o «persona», por una parte, y «esencia» o «naturaleza», por otra.[69] Esto es de suma importancia porque, según él, las herejías trinitarias y cristológicas surgen de errores en cuanto a la comprensión de estos términos. Así, el nestorianismo parte de las dos naturalezas y de ellas concluye que hay en Cristo dos hipóstasis, mientras que los eutiquianos parten de la hipóstasis única del Verbo encarnado y niegan su dualidad de naturalezas. Comprendiendo el sentido de estos dos términos de la unión quedarán refutadas ambas herejías, y la ortodoxia relucirá.

---

63 *Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 vols. (Paris, 1937).

64 Aquí seguimos el magnífico artículo de V. Grumel, «Léonce de Byzance», *DTC*, IX, 400-426, así como la monografía de Junglas, *Leontius von Byzanz* (Paderborn, 1908). Véase también D.B. Evans, *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology* (Dumbarton Oaks, 1970).

65 Decimos «quizá» porque el nombre de Leoncio es bastante común, y resulta difícil saber cuántos y cuáles de los varios personajes de la época que llevan el mismo nombre han de identificarse con nuestro teólogo. A pesar de su antigüedad, el mejor estudio sobre la cuestión sigue siendo el de F. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche* (Leipzig, 1887).

66 *PG*, LXXXVI, 1267-1396.

67 *PG*, LXXXVI, 1901-1916.

68 *PG*, LXXXVI, 1915-1946.

69 *PG*, LXXXVI, 1273.

La diferencia fundamental entre la esencia o naturaleza y la hipóstasis está en que la esencia es lo que le da a la cosa su carácter como parte de un género, mientras que la hipóstasis es lo que la individualiza. Luego, toda hipóstasis tiene una esencia, y toda esencia necesita de una hipóstasis para subsistir; pero hay una diferencia entre ambas, de tal modo que la hipóstasis siempre es naturaleza o esencia, mas ésta no tiene que ser hipóstasis.

Dos realidades pueden unirse de tres modos diversos. En primer lugar, pueden unirse por simple yuxtaposición, de modo que persisten dos naturalezas y dos hipóstasis. Esta es la llamada «unión moral» de los nestorianos. En segundo lugar, dos cosas pueden unirse para formar una tercera, de tal modo que se pierda la distinción entre sus naturalezas. Esta es la doctrina de los eutiquianos. Por último, dos cosas pueden unirse de tal modo que las naturalezas de ambas se conserven, pero que solo haya una hipóstasis. Este es el caso de la llama y lo que arde: la llama tiene su propia naturaleza, y lo que arde tiene la suya; pero tanto la una como lo otro subsisten en una sola hipóstasis que se llama fuego. Este es también el caso del alma y del cuerpo: cada uno de estos dos términos de la unión tiene su propia naturaleza, pero, en tanto que dura su unión, tienen una sola subsistencia o hipóstasis que se llama «hombre», de modo que todas las operaciones del alma y del cuerpo se predican de ese hombre. En este tipo de unión, cada una de las naturalezas, de existir separadamente, subsistiría en sí misma; pero mientras dure la unión ambas subsisten en una sola hipóstasis. Esta es la unión que se da en Cristo. En ella, una de las naturalezas, la humana, subsiste en la hipóstasis de la obra, es decir, del Verbo. Esto se explica señalando que hay una diferencia entre hipóstasis y «enhipóstaton», es decir, entre la subsistencia y lo que en ella subsiste. Luego, en Cristo, la subsistencia es la del Verbo eterno, y en ella subsisten la divinidad y la humanidad. De aquí que se pueda hablar de una unión «enhipostática».

Esta unión, por otra parte, no altera las naturalezas o esencias que la constituyen. Esta es la base de la oposición de Leoncio a los aftartodocetas. Estos últimos pretendían que, en virtud de la unión, la carne de Cristo era incapaz de sufrir o de corromperse, excepto en los casos especiales en que El, por razón de su condescendencia, la hacía capaz de sufrir. Tal interpretación se opone al principio de la cristología de Leoncio que ve en la encarnación una unión de tal carácter que no altera las naturalezas que se unen. Afirmar que la carne de Cristo es incorruptible sería negar la verdadera unión de dos naturalezas y caer en

una confusión o «mezcla» de las dos naturalezas, cuyo resultado es una naturaleza intermedia, lo que los antiguos llamaban un *tertium quid*.

Por otra parte, esto no niega en modo alguno la *communicatio idiomatum*. Solo que en esa comunicación no se predican de una naturaleza los atributos de la otra, sino que los de ambas naturalezas se predican de la hipóstasis común. Por esta razón es lícito decir que Dios nació de María, o, lo que es lo mismo, que María es la Madre de Dios.[70]

En toda esta discusión, Leoncio utiliza tres fuentes principales: la lógica de Aristóteles, la antropología platónica —que ya había sido incorporada a la tradición de la Iglesia— y los trabajos de los Capadocios en cuanto a la usía y la hipóstasis. No cabe duda de que su síntesis de estos elementos fue de gran utilidad, y que su obra contribuyó al triunfo de la cristología calcedonense en el Imperio Bizantino.

Máximo el confesor

El principal opositor, primero del monenerguismo, y luego del monotelismo, fue Máximo de Crisópolis, generalmente conocido como «el Confesor». Junto a Sofronio de Jerusalén y Anastasio el Sinaíta, Máximo defendió la fe calcedonense ante los embates del siglo VII. Además, se destacó por sus obras de carácter ascético, muy respetadas en círculos monásticos orientales.

Lo que aquí nos interesa es la cristología de Máximo, construida sobre el fundamento de Leoncio de Bizancio, y elaborada en oposición al monenerguismo y al monotelismo.[71] Frente al monenerguismo, afirma Máximo que la «energía» o principio de actividad ha de referirse a la naturaleza, y no a la hipóstasis. Esto es cierto de la Trinidad, en la que, por razón de haber una sola esencia o naturaleza, hay una sola actividad. La naturaleza determina el principio de actividad, aunque bien puede ser que la hipóstasis, como principio de individuación, preste forma y particularidad a esa actividad. Luego, si hay en Cristo

70 Aquí debemos señalar que Leoncio, en su afán de salvaguardar la pureza de María, afirma que Cristo nació de ella sin lastimar su virginidad. Poco después, este mismo punto se debatirá en el Occidente. La Edad Media posterior lo tuvo por doctrina de la Iglesia. Sin lugar a dudas, tal doctrina, que carece de toda importancia propia, raya sin embargo en el docetismo.

71 Véase V. Grumen, «Maxime de Chrysopolis», *DTC*, X, 448-459; L. Thunberg, *Microcosm and Meditador: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965); F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch: Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Friburgo, 1980); P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* (París, 1983).

dos naturalezas, hay en él dos principios de actividad, y el monenerguismo ha de ser rechazado.

Frente al monotelismo, el argumento de Máximo parte de la distinción entre la «voluntad natural», es decir, la voluntad de la naturaleza, y la «voluntad de la razón». La primera es la inclinación de la naturaleza a buscar su propio bien, a actuar según le es conveniente. La segunda es la voluntad formada por el conocimiento, la deliberación y la decisión. La primera se refiere a la naturaleza, y por ello hay que decir que había en Cristo dos voluntades: la voluntad natural humana y la voluntad natural divina. Esto no quiere decir, sin embargo, que Cristo decidiese o pudiese decidir en dos sentidos diversos al mismo tiempo, puesto que la voluntad natural está sujeta a la voluntad de la razón. Luego, las dos voluntades naturales no podían oponerse en la decisión, sino solo en la tendencia, como en el Getsemaní. Cristo, aun teniendo una voluntad natural humana, era impecable. Su voluntad de la razón siempre se impondría, y ésta parte de su razón omnisciente como Verbo divino. En él las pasiones, manifestación normal de la voluntad natural, no le movían, sino que eran movidas por la voluntad superior de la razón.

En resumen, los años que van del Concilio de Calcedonia (451) al Tercer Concilio de Constantinopla (680-681) vieron en el oriente una actividad teológica mucho más original que en el occidente, aunque de un carácter tan técnico y minucioso que cabría sospechar que también allí terminaba el periodo del pensamiento creador y se avecinaba la época de los epígonos. Esta sospecha se verá confirmada cuando, tras una nueva incursión en la teología occidental, regresemos al oriente, donde encontraremos las principales sedes del pensamiento patrístico ocupadas por los musulmanes, las iglesias nestorianas y monofisitas luchando por sobrevivir, la iglesia ortodoxa sometida al poder imperial, y la teología en general reducida a mera repetición y discusión de antiguos textos y fórmulas.

Desarrollo posterior de la teología nestoriana

Durante el periodo que estamos estudiando, no todos los cristianos aceptaban las decisiones cristológicas de los concilios de Efeso y Calcedonia. Ya hemos visto cómo la autoridad del Concilio de Calcedonia fue puesta en duda durante largo tiempo, aun dentro de los confines de la Iglesia Griega. Debemos ahora dedicar algunos breves párrafos, primero, a aquellos que se negaron a aceptar la autoridad del Concilio de Efeso e insistieron en la fórmula cristológica «dos personas». Como

veremos más adelante, estos cristianos se vieron obligados a salir del territorio del Imperio Romano, pero en cambio lograron posesionarse de la iglesia en Persia. A esta iglesia se le da generalmente el título de «nestoriana», aunque ella no se lo da a sí misma. Después de dirigir nuestra atención a estos cristianos, dedicaremos una sección aparte al polo opuesto; es decir, a aquellos que se negaron a aceptar la fórmula «en dos naturalezas», y que fueron llevados a romper sus lazos de comunión con los cristianos que la aceptaban y la requerían.

La condenación de Nestorio en Efeso y la fórmula de unión del 433 no dejaban lugar alguno para la cristología antioqueña en su forma extrema. El Concilio de Calcedonia reivindicó en cierta medida a los antioqueños moderados; pero su interpretación posterior, que culminó con la condenación de los «Tres Capítulos» en el 553, le devolvió la hegemonía a la cristología alejandrina. A consecuencia de todo esto, quienes defendían aun la cristología antioqueña se apartaron cada vez más del resto de la Iglesia, y llegaron a constituirse en una iglesia independiente con su sede principal en Persia, a la que los demás cristianos llamaron «nestoriana».

Desde antes de Nestorio, la frontera del imperio persa había sido conquistada por el pensamiento antioqueño. Fue allí, en Edesa, que floreció Ibas, el amigo de Nestorio que, aunque no llegó al extremo de la cristología antioqueña, sí se acercó mucho a él. En Edesa se formaba buena parte del clero que luego servía dentro de Persia. Luego, cuando la oposición a la cristología antioqueña llegó a su clímax, y el emperador Zenón cerró la escuela de Edesa en el año 489, sus principales maestros sencillamente cruzaron la frontera y fueron a establecerse en Nisibis, donde el obispo Barsumas, antiguo discípulo de Ibas, fundó una escuela teológica. A partir de allí la cristología antioqueña, casi siempre en su forma más extrema, se expandió por todo el imperio persa, y aun allende sus límites, hacia el Este.

Por otra parte, las condiciones políticas llevaban a un distanciamiento cada vez mayor entre los cristianos persas y los que vivían dentro del Imperio Romano. En efecto, la vieja enemistad entre ambos imperios hacía que los reyes persas sospecharan de la lealtad de gentes que en lo religioso parecían conformarse a su enemigo tradicional. Por tanto, muchos cristianos, y los propios reyes persas, vieron con agrado el distanciamiento creciente entre las iglesias de ambos imperios. La ruptura definitiva vino a fines del siglo V, cuando el patriarca Babai convocó a dos sínodos (años 498 y 499) que se declararon en contra de

la cristología del resto de la Iglesia, e independientes de ella en cuestiones administrativas.[72]

El primer gran teólogo de esta iglesia «nestoriana» fue Narsés o Narsai, quien floreció precisamente bajo el patriarcado de Babai. Tras trabajar bajo Barsumas en la escuela de Nisibis, Narsés ocupó la dirección de esa escuela hasta la fecha de su muerte, ocurrida en el 507. Sus obras —al menos las que se han conservado— consisten principalmente en homilías e himnos.[73] Estos himnos le valieron el título de «harpa del Espíritu Santo», que le da un cronista nestoriano, mientras que los monofisitas jacobitas le llaman «Narsés el leproso».

La fórmula fundamental de la cristología de Narsés es «dos naturalezas *(kyane)*, dos hipóstasis *(knume)* y una apariencia o presencia *(parsufa)*». En esta fórmula, la clave está en el sentido que deba dársele a los términos «hipóstasis» y «*parsufa*». En varios otros lugares de esta obra hemos discutido la ambigüedad del término «hipóstasis», y su equivalente siríaco participa de la misma ambivalencia. En cuanto a «parsufa», equivale al griego *prosopon*, y puede referirse tanto a la persona como a la apariencia de esa persona. El resto de las obras de Narsés no deja gran lugar a dudas: la «parsufa» que constituye el término de unión de las dos naturalezas e hipóstasis no equivale a nuestro término «persona», sino más bien a la presencia o apariencia. Narsés se cuida de confundir la humanidad de Cristo con la divinidad del Verbo. El que nació de María era el hombre Jesús, santificado, sí, por la virtud del Verbo, pero no unido a él de tal modo que puede decirse que el Verbo nació de María, o que la Virgen es *theotokos*. En cuanto a sus autoridades, Narsés cita repetidamente, como era de esperarse, a Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia y Nestorio.

El otro teólogo de importancia de la iglesia nestoriana antes de la conquista árabe fue Babai el Grande, quien se distinguió a principios del siglo VII y, sin llegar a ser patriarca, dirigió sin embargo los destinos de esa iglesia hasta su muerte, en el año 628. De las varias obras que de él se conservan, las más importantes son su *Libro sobre la unión* y un breve *Opúsculo teológico*.[74] Buena parte de su labor teológica tuvo lugar

72 A. R. Vine. *The Nestorian Churches* (London, 1937), pp. 37-52.

73 A. Mingana, *Narsai doctoris syri homiliae et carmina primo edita*, 2 vols. (Mossul, 1905). Dos cronistas antiguos afirman que Narsés escribió comentarios sobre varios libros del Antiguo Testamento, pero tales comentarios, si en verdad existieron, se han perdido sin dejar rastro alguno, ni siquiera en citas por autores posteriores. Véase R.H. Connolly, ed., *The Liturgical Homilies of Narsai* (Cambridge, 1909; reimpreso, 1967); F.G. McLeod, *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion. Resurrection and Ascension* (Turnhout, 1979).

74 Editado en siríaco y traducido al latín por A. Vaschalde (CSCO, LXXXIX y LXXX)

con ocasión del cisma de Henana, que intentó acercar la cristología persa a la de Calcedonia. Además, Babai se opuso al monofisismo jacobita, que contaba con numerosos adeptos de lengua siríaca.

La cristología de Babai sigue las líneas generales de los grandes maestros antioqueños, a los que cita con frecuencia. Al igual que ellos, afirma que el Verbo habitó en el hombre «como en un templo».[75]

Su fórmula cristológica, como la de Narsés, coloca la unión en la «parsufa»,[76] aunque en el caso de Babai ésta no debe entenderse en el sentido de una apariencia o presencia, sino en el mismo sentido en que Nestorio se refiere al «prósopon de unión».[77] Además, al tiempo que, junto a todos los nestorianos, rechaza en intento de comparar la unión hipostática del alma y el cuerpo con la unión de las dos naturalezas de Cristo,[78] Babai niega categóricamente que se deba hablar de «dos Hijos», como lo hacía Diodoro de Tarso.[79] Por otra parte, aunque no utiliza la frase «comunicación de las propiedades», Babai sí confiesa que en ocasiones debe haber un «cambio de nombres» entre las dos naturalezas del Verbo encarnado.[80] Todo esto puede resumirse diciendo que, después que la iglesia persa se separó definitivamente de la griega, y sobre todo al comenzar la decadencia del Imperio Bizantino, los «nestorianos», que no se sentían ya en la necesidad de mostrar a cada paso su oposición a los demás cristianos, se aproximaron a la posición ortodoxa, aunque sin abandonar las viejas fórmulas antioqueñas.

Poco después de la muerte de Babai, la invasión árabe puso fin al reino persa y dio comienzo a una nueva era en la historia de la iglesia nestoriana.

La expansión del monofisismo

Puesto que al comienzo de este capítulo hemos discutido ya las diversas formas que el monofisismo tomó durante este periodo, así como las posiciones de sus principales exponentes, solo nos resta aquí dar una breve idea de la expansión del monofisismo durante los años anteriores a las conquistas árabes, a fin de que cuando regresemos al

75 *Liber de unione* (CSCO, LXXXIX), pp. 236, 245.
76 *Ibid.*, 124.
77 Véase el Vol. I de esta *Historia*, pp. 344-46.
78 *Opusc.* (CSCO., LXXXIX), pp. 291-307).
79 *Liber de unione (Ibíd.)*, pp. 152-160. Véase, sobre Diodoro, el Vol. I de esta *Historia*, pp. 323-24.
80 E. Herman, «Babai le Grand», *DHGE*, VI, 12.

Oriente algunos capítulos más adelante, el lector no se sorprenda de encontrar varias iglesias monofisitas.

Como era de esperarse, el Egipto fue la región en que más acogida encontró la cristología alejandrina, cuya forma extrema se conoce como «monofisismo». Tras la condenación de Dióscoro, muchos le tuvieron por mártir, y ya hemos visto cómo la oposición a la definición de Calcedonia llevó a varios emperadores a tomar diversas medidas. Paulatinamente, el monofisismo vino a ser símbolo de la oposición al emperador y al gobierno de Constantinopla, y por esa razón se extendió más entre la población nativa de lengua copta que entre las clases superiores, que hablaban el griego. Tras varios cismas y conflictos, la ruptura quedó sellada cuando la conquista árabe separó al Egipto del Imperio Bizantino. A partir de entonces, la mayoría de los cristianos egipcios adoptó el monofisismo, y vino a formar la Iglesia Copta, al tiempo que una minoría se mantuvo fiel a la definición de Calcedonia y recibió el nombre de «Iglesia Melquita», es decir, «del Emperador».

Puesto que Etiopía había sido evangelizada desde el Egipto, y mantenía relaciones estrechas con el cristianismo en esa región, la iglesia etiópica también abrazó el monofisismo.

Como hemos señalado antes,[81] aunque Antioquía era la capital de Siria, siempre hubo en esa región adherentes a la cristología alejandrina. Luego, hubo también oposición a las decisiones del Concilio de Calcedonia. Jacobo Baradeo, quien murió en el año 578, se dedicó a llevar la doctrina monofisita por toda Siria, de donde pasó —al igual que el nestorianismo— a Persia. Por esta razón la iglesia monofisita de lengua siríaca es conocida como la Iglesia Jacobita.

Por último, el cristianismo en Armenia siguió también la línea monofisita. Esto se debió principalmente a que cuando se celebró el Concilio de Calcedonia, la mayor parte de Armenia estaba bajo el dominio persa, de modo que la iglesia de esa región no estuvo representada en el Concilio. A consecuencia de esto, y de otros motivos de fricción que no es necesario discutir aquí, los armenios se fueron separando cada vez más de los cristianos calcedonenses. Generalmente se señala el año 491 como el momento de la ruptura definitiva, pues en esa fecha el «Católicos» de Armenia anatematizó la *Epístola dogmática* de León que, como hemos visto, expresaba la cristología tradicional de los latinos, y sirvió de base a la «definición» de Calcedonia.[82]

81 En el Vol. I, pp. 321-22.
82 K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church* (Londres, 1965); L. Frivold, *The Incarnation: A Study of the Doctrine of the Incarnation in the 5th and 6th*

El Islam

El siglo VII vio surgir uno de los más notables fenómenos político-religiosos de toda la historia de la humanidad: el Islam. Impulsado por un fervor religioso inesperado, y llevando su contagio a los pueblos conquistados, en menos de un siglo un puñado de tribus semi-nómadas se organizó en un estado poderoso y pujante, destruyó y suplantó al imperio persa, conquistó buena parte de los territorios asiáticos de Bizancio —incluyendo a ciudades tales como Antioquía y Jerusalén— pasó al Africa, donde sus fuerzas se derramaron desde Egipto hasta Marruecos. Luego, no contentos con estas conquistas, los musulmanes pasaron a la Península Ibérica, destruyeron el reinado visigodo y cruzaron los Pirineos para atacar al reino franco. Allí por fin se detuvo su ímpetu, y el famoso Carlos Martel logró derrotarlos en la batalla que recibe tanto el nombre de Tours como el de Poitiers.

Este avance fue facilitado por las divisiones religiosas, políticas y sociales que se multiplicaron en varios de los territorios conquistados. Así, por ejemplo, el monofisismo y el nestorianismo en la región de Siria, el monofisismo en el Egipto y los remanentes del donatismo en el norte de Africa facilitaron los triunfos del Islam, que era visto por muchos como el brazo con que Dios castigaba al Imperio Bizantino, y como una nueva esperanza de libertad.

Esta esperanza empero solo fue satisfecha en parte, pues el Islam, al tiempo que se mostraba casi siempre tolerante hacia los cristianos de todas las sectas, les cercó con todo un sistema de reglas y prohibiciones cuyo resultado fue hacer de las iglesias pequeños enclaves, frecuentemente estáticos, dentro del resto de la sociedad. Esta fue la influencia más notable que el Islam ejerció sobre el pensamiento cristiano.

Por otra parte, los musulmanes produjeron una gran civilización, heredera en parte de las civilizaciones por ellos conquistadas, pero con un sello propio que es inconfundible. Durante los años oscuros del cristianismo europeo, la civilización islámica era sin duda más avanzada y refinada que la cristiana occidental. En medio de esa gran civilización surgieron pensadores notables, y algunos de ellos, como Averroes, hicieron sentir su influencia en la teología cristiana.[83]

Desde cierto punto de vista, toda la trayectoria de la teología musulmana debería encontrar lugar en esta *Historia*, pues el Islam tiene

Centuries (Oslo, 1981).

83 La mejor obra de conjunto sobre el desarrollo del pensamiento musulmán que conozco es la de Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, 5 vols. (Paris, 1921-1926).

profundas raíces judaico-cristianas, y hasta podría decirse que es una transformación extrema del cristianismo. Empero eso nos llevaría demasiado lejos de los límites que nos hemos fijado; por tanto, nuestras referencias al Islam en toda esta *Historia* se limitarán a aquello que pueda ser útil para entender el desarrollo de la teología cristiana.

IV

El Renacimiento Carolingio

En medio de la oscuridad de los primeros siglos de la Edad Media, brilla la chispa fugaz del imperio carolingio. Las victorias de Carlos Martel y de Pipino, consolidadas y continuadas por Carlomagno, produjeron en Europa occidental un foco de prosperidad donde fue posible dedicarse al estudio, la meditación y la producción literaria. Carlomagno no fue solo un hábil guerrero y gobernante, sino que también se preocupó por el desarrollo intelectual de sus súbditos, y por razón de esa preocupación trató de atraer al reino franco a los más distinguidos sabios de su época.

La principal fuente de tales sabios fueron las Islas Británicas. Allí, en los monasterios de Irlanda e Inglaterra, se había conservado la cultura clásica después que la muerte de Gregorio el Grande y sus contemporáneos privó al Continente de los últimos grandes herederos de la cultura clásica.[1] En esos monasterios se estudiaban los escritos de los padres, no solo en latín sino también en griego. Su más alto representante —un siglo antes de Carlomagno— fue Beda, a quien la posteridad conoce como «el Venerable», quien compuso obras de gramática, comentarios bíblicos, homilías y poesías, además de su famosa *Historia eclesiástica de los pueblos anglos*. La tradición de Beda y sus

1 Véase J. Décarreaux, *Moines et monastères à l'époque de Charlemagne* (París, 1980).

coterráneos fue entonces el vínculo de unión entre los «epígonos» que hemos estudiado anteriormente y el despertar teológico bajo el imperio carolingio.

El más destacado de los sabios que Carlomagno atrajo a su reino fue Alcuino de York, quien se ocupó del desarrollo de las escuelas en el imperio, y a quien encontraremos más adelante envuelto en las contiendas teológicas de la época. Además, otros eruditos, tales como Teodulfo de Orleáns, Paulino de Aquilea y Agobardo de Lyón, contribuyeron a este despertar que se conoce como el «renacimiento carolingio».

Este renacimiento fue relativamente efímero, como lo fue también el imperio que le sirvió de marco. En tiempos de Carlomagno —fines del siglo VIII y principios del IX— apenas llegaron a fructificar las semillas sembradas por Carlos Martel y Pipino, y ya bajo Carlos el Calvo (quien murió en el año 877) vamos encontrando los últimos frutos de aquella siembra. A partir de entonces se caerá de nuevo en un período de oscuridad, aunque no total, hasta que en los siglos XI y XII comience a apuntar la aurora del XIII.

En el campo de la teología, el renacimiento carolingio no produjo pensadores comparables a los de la era patrística o los del siglo XIII. Solo un sistema de altos vuelos merece mención aparte: el de Juan Escoto Erigena; y éste es más filósofo que teólogo. Por otra parte, sí hubo durante el período carolingio una notable actividad teológica, aunque ésta no se expresó tanto en la elaboración de grandes sistemas como en controversias acerca de ciertos puntos específicos de la doctrina cristiana: la cristología, la predestinación, la virginidad de María y la eucaristía. Además, debido al florecimiento del imperio carolingio, se establecieron nuevos contactos con el Oriente, y fue así que surgieron dos cuestiones que envolvieron a ambas ramas de la Iglesia: la de las imágenes y la del *filioque*.

Del párrafo anterior se sigue el bosquejo del presente capítulo. En primer termino, discutiremos las controversias que tuvieron lugar en el occidente durante el período carolingio. Luego pasaremos a la cuestión del *filioque* y dejaremos la controversia sobre las imágenes para discutirla dentro del marco de la iglesia oriental, donde se le comprende mejor. Acto seguido, dedicaremos una sección aparte a Juan Escoto Erigena. Por último, nos ocuparemos de dos temas que no tratamos en el primer volumen, y de que debemos ocuparnos ahora: el desarrollo del sistema penitencial, y la jerarquía.

La cuestión cristológica: el adopcionismo

En el orden cronológico, la primera de las controversias carolingias fue la del adopcionismo, que se centró en España, aunque de ella participaron varios teólogos del reino franco, así como el papado. En esta disputa, como en tantos otros debates eclesiásticos, las cuestiones políticas fueron un factor determinante. Eran los primeros años de la reconquista de España de manos musulmanas. En esa reconquista, el reino franco jugaba un papel importante, pues era el principal poder que se oponía a los moros en la zona de los Pirineos. Al mismo tiempo, había en España gran número de mozárabes —cristianos que vivían bajo el régimen musulmán— a los cuales les causaba dificultades el que se les identificara demasiado con las ambiciones y propósitos del reino franco. Por tal razón, estos cristianos tendían a aferrarse a su propia liturgia mozárabe y no se preocupaban demasiado si su teología les hacía sospechosos ante los ojos de sus hermanos cristianos del reino franco. En este sentido es interesante notar que el primer propulsor del adopcionismo, Elipando de Toledo, vivía en tierra de moros, apoyaba su posición en ciertas frases de la liturgia mozárabe, y nunca se retractó, al menos hasta donde sabemos. Pero no fue Elipando el eje de la controversia, sino Félix de Urgel, cuya sede estaba precisamente en la frontera que se discutían francos y moros. En más de una ocasión, Félix se retractó de su posición adopcionista, siempre bajo presión franca. Cuando decidió regresar a esa posición, se refugió entre los moros. Por último, cuando Carlomagno logró su retractación final, no le permitió regresar a Urgel, donde hubiese sentido más de cerca la presencia y la presión de sus hermanos mozárabes. Todos estos hechos son índice del grado en que los factores políticos pesaron sobre esta controversia.

La cuestión del adopcionismo se planteó cuando el arzobispo Elipando de Toledo intentó refutar las tendencias sabelianas de un tal Migecio.[2] Sin entrar en demasiados detalles en cuanto al desarrollo histórico de la controversia,[3] cabe decir que Elipando, en su afán de refutar el sabelianismo, y sin que en realidad viniese al caso, propuso una cristología en la que se distinguía entre la filiación de Cristo al

2 Si hemos de creer a Elipando, la doctrina de Migecio era verdaderamente descabellada. Según Elipando, Migecio pretendía que el Padre era David, el Hijo era Jesús, y el Espíritu Santo era Pablo (*Epístola I ad Migetium*, 3; *PL*, XCVI, 860-861).

3 Nuestro propósito aquí no es relatar paso a paso el desarrollo de la controversia, sino solo mostrar lo que estaba involucrado, quiénes fueron los principales expositores de una y otra posición y cuál fue el resultado final. La narración del desarrollo cronológico de la controversia puede verse en E. Amann, *L'époque carolingienne* (Vol. VI de: Fliche et Martin, *Histoire de l'Eglise*), pp. 129-152.

Padre según su divinidad, que es propia y natural, y su filiación al Padre según su humanidad, que es solo una filiación «adoptiva» y «por gracia».

A la posición de Elipando se sumó Félix, obispo de Urgel, persona mucho más ducha en cuestiones de teología que el arzobispo de Toledo, y quien desde entonces vino a ser el portavoz del adopcionismo, hasta tal punto que pronto se conoció esta doctrina como la «herejía de Félix».

Frente a Elipando y Félix se colocaron Beato de Liébana, Alcuino, Paulino de Aquileya y los Papas Adriano I y León III, además de varios sínodos (Francfort, 794 y Roma, 798) y el propio Carlomagno. El resultado fue que Félix, tras varias retractaciones y al menos una contrarretractación, murió en Lyón, en el año 818, sin permitírsele regresar a su diócesis. En cuanto a Elipando, todo hace suponer que, fuera del alcance de Carlomagno, permaneció firme en su sede y su doctrina hasta el fin de sus días.

¿Por qué tantas y tan ilustres personas se inmiscuyeron en esta cuestión? ¿Qué principios e intereses estaban involucrados en ella? Ya hemos señalado los intereses políticos envueltos, y no hemos de volver sobre ellos. Pero había además otras consideraciones de carácter teológico. En efecto, para los opositores del adopcionismo, esta doctrina parecía ser un nuevo brote de nestorianismo.

En su epístola a Elipando, Beato de Liébana muestra claramente que lo que le preocupa de la doctrina del arzobispo de Toledo es su tendencia a dividir la persona de Cristo. Comentando la confesión de Pedro y la respuesta del Señor, Beato afirma que la revelación que no viene de carne ni sangre, sino del Padre que está en los cielos, lleva al humano a afirmar: «tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo», mientras que la revelación que no viene del Padre, sino de la carne y la sangre, lleva a afirmar: «tú eres hijo adoptivo según la humanidad, e Hijo del Dios vivo según la divinidad».[4] Hay un solo Hijo de Dios, al cual no se le puede dividir.

> ¿Quién es el hijo de Dios, sino Jesús, a quien parió la Virgen María?... Este nombre le anunció el ángel a la Virgen, diciéndole: «Le llamarás por nombre Jesús, y éste será grande, e Hijo del Altísimo será llamado». Mas si lo que tú (Elipando) dices fuese cierto, hubiera dicho el ángel: «Jesús será llamado Hijo adoptivo del Altísimo según la humanidad, y en ningún modo adoptivo según la divinidad». También pudiera decir el propio Hijo: «De tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo adoptivo, para que todo aquél que en él crea, no perezca». Y esto es tal que los incrédulos no pudieron ver en aquél a quien crucificaban otra cosa que un hombre. Y como hombre le crucificaron; crucificaron al Hijo de Dios; crucificaron a Dios. Por mí sufrió mi Dios. Por mí fue crucificado mi Dios.[5]

4 *Ad Elipandum epistola*, I, 3-4 (*PL*, XCVI, 896-897).

Como vemos, Beato se inclina a subrayar la unidad del Salvador y la comunicación de las propiedades entre sus dos naturalezas: la *communicatio idiomatum*. Por tanto, la distinción que establecen los adopcionistas entre las dos filiaciones del Salvador le resulta repugnante. En breve, tenemos aquí otra vez una situación paralela a la de los antiguos conflictos entre la cristología alejandrina y la antioqueña. Elipando y Félix se inclinan hacia la distinción entre la divinidad y la humanidad de Cristo, y hacia la preservación de esta última con sus características intactas. Beato y los demás opositores del adopcionismo temían que esta doctrina de tal modo dividiera la persona del Salvador que se perdiera la realidad de la encarnación. Por esta razón acusaban a los adopcionistas de nestorianismo.

¿Era cierta esa acusación? Los adopcionistas siempre la rechazaron, e insistentemente condenaron las doctrinas de Nestorio. Sus opositores repetidamente trataron de mostrar que el adopcionismo llevaba al nestorianismo. Posiblemente ambas partes decían verdad. Los adopcionistas aceptaban la comunicación de las propiedades, y confesaban que María era la Madre de Dios. Sin embargo, al establecer la distinción entre las dos filiaciones del Salvador, abrían el camino a la fractura de la persona.

La controversia adopcionista terminó sin mayores consecuencias. Muertos Elipando y Félix, pocos se ocuparon de seguir discutiendo sobre este asunto.[6]

La controversia sobre la predestinación

Una de las más encarnizadas contiendas teológicas del periodo carolingio fue la que giró alrededor de la doctrina de la predestinación.

5 *Ibid.*, 8 (*PL*, XCVI, 898).

6 El último escritor de importancia que lo discutió en el periodo carolingio fue Agobardo de Lyón, quien encontró entre los papeles del difunto Félix de Urgel ciertas notas en las que el obispo español, que murió en Lyón al parecer en la fe ortodoxa, reincidía secretamente en el adopcionismo. Esto llevó a Agobardo a escribir su libro *Contra el dogma de Félix de Urgel*,, dirigido al emperador Ludovico Pío (*PL*, CIV, 29-70).

Aunque intervinieron en ella los más destacados teólogos de la época —Rabán Mauro, Ratramno de Corbie, Servato Lupo, Prudencio de Troyes, Floro de Lyón, Juan Escoto Erigena— el origen de la controversia fue una confrontación larga y penosa entre el monje Gotescalco de Orbais por una parte, y el abad Rabán Mauro y el arzobispo Hincmaro de Reims por otra.

De niño, Gotescalco había sido colocado en el monasterio de Fulda por su padre, el conde Bernón de Sajonia. Puesto que él no había consentido en ello, Gotescalco pidió ser excusado de sus votos monásticos, y logró que un sínodo le concediera su petición. Empero Rabán Mauro, abad de Fulda, se opuso a ello, e hizo que se le prohibiera abandonar la vida monástica. La única concesión que logró el desafortunado monje fue que se le permitiera trasladarse al monasterio de Corbie y luego al de Orbais. De este episodio nació una enemistad hacia él por parte de Rabán Mauro, y esa enemistad le acarrearía consecuencias funestas.

Cuando, años más tarde, Rabán recibió noticias de la doctrina de su exmonje acerca de la predestinación, escribió contra él el tratado *De la presciencia y la predestinación, de la gracia y el libre albedrío*,[7] e hizo seguir su tratado con una serie de acciones que culminaron con la detención de Gotescalco y su envío a Hincmaro de Reims, bajo cuya jurisdicción estaba el monasterio de Orbais.[8] Hincmaro le hizo azotar públicamente hasta que, con sus propias manos, Gotescalco echó sus obras al fuego. Luego le confinó en un monasterio donde el desafortunado monje pasó el resto de sus días escribiendo contra Hincmaro y recibiendo tratos tales que su mente llegó a desequilibrarse. En sus últimos años tuvo visiones extravagantes y andaba sucio y casi desnudo.

La doctrina de Gotescalco acerca de la predestinación se deriva de sus abundantes lecturas de San Agustín, Ambrosio, Gregorio, Próspero, Fulgencio y otros. Hay que decir a su favor que ciertamente comprendió a Agustín mejor que sus opositores. Pero también hay que decir en contra suya que su idea de la predestinación, y sobre todo su

7 *PL*, XCII, 1530-1553.

8 En realidad, se acusaba a Gotescalco, no solo de hereje sino también de giróvago. Gotescalco había abandonado su monasterio en una peregrinación a Roma y después había continuado viaje hacia los Balcanes y posiblemente Bulgaria. En el siglo IX eran muchos estos monjes que llevaban vidas errabundas, pero las autoridades eclesiásticas comenzaban a tomar medidas contra ellos. Sobre Hincmaro, véase la obra monumental de J. Devisse, *Hincmar archevêque de Reims, 845-882*, 3 vól. (Ginebra, 1976). Sobre sus relaciones con Rabán Mauro, R. Kottje, «Zu den Beziehungen zwischen Hinkmar von Reims und Hrabanus Maurus», en M. Gibson y J. Nelson, eds. *Charles the Bald: Court and Kingdom* (Oxford, 1981), pp. 255-63.

modo de exponerla, es mucho más inhumana que la de Agustín. No hay aquí el himno constante de gratitud que se descubre en cada página del obispo de Hipona, sino que hay más bien una obsesión que a veces parece llegar al goce morboso por la condenación de los réprobos. Dios ha predestinado a los ángeles y a los electos a la salvación, y a los demonios y a los réprobos a la condenación.[9] En nuestra condición, nuestro libre albedrío ha sido corrompido de tal modo que resulta incapaz de hacer el bien.[10] Cristo murió, no por todos, sino solo por los electos.[11] Todo esto no es más que agustinismo estricto, que sin embargo pierde el tono de San Agustín en pasajes tales como aquél en que Gotescalco se goza en la certeza de que Hincmaro se cuenta entre los réprobos.[12]

Frente a esta doctrina, el tratado de Rabán Mauro solo muestra que no comprende o no quiere aceptar las doctrinas de Agustín, aun cuando pretende al mismo tiempo apoyarse en la autoridad del obispo de Hipona. Rabán reduce la predestinación a la presciencia divina, que le permite a Dios saber quiénes han de salvarse y quiénes han de rechazar la salvación. De otro modo, afirma Rabán, se haría a Dios culpable del pecado, y se desmentiría la aseveración bíblica según la cual Dios juzgará con justicia y equidad, pues, ¿cómo puede Dios juzgar lo que él mismo ha deseado que suceda?[13] En resumen, Rabán, aun sin saberlo, se limita a exponer los mismos argumentos que siglos antes adujeron los opositores de San Agustín.

Fue Hincmaro quien en definitiva se constituyó en el gran contrincante de Gotescalco, y quien llevó hasta tal punto su oposición al desafortunado monje que él mismo se vio atacado por quienes no estaban dispuestos a llegar a tales extremos. De hecho, el celo de Hincmaro fue tal que pronto Gotescalco quedó relegado a segundo plano y el arzobispo de Reims vino a ser el centro de la controversia.

El primer paso que Hincmaro dio en esta dirección fue la composición de un breve tratado sobre la predestinación, en el que no la confundía con la presciencia, como lo había hecho Rabán Mauro, pero

9 *Confessio brevior* (D.C. Lambot, *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Louvain, 1945, p. 52).

10 *De praedestinatione*, XVIII (Lambot, p. 253).

11 *Ibid.* (Lambot, p. 249).

12 *De trina deitate*, III (Lambot, pp. 97-98). Sobre la doctrina de la predestinación de Gotescalco véase: W. Kagerah, *Gottschalk der Sachse* (Wakendorf, 1936), pp. 63-71; K. Vielhaber, *Gottschalk der Sachse* (Bonn, 1956), pp. 68-74; L. R. Gustavson, *Gottschalk Reconsidered: A Study of His Thought as It Bears on His Notion of Predestination* (Tesis doctoral inédita, Yale, 1964).

13 *De praedestinatione* (*PL*, CXII, 1531-1553).

sí insistía en la voluntad salvífica universal de Dios, y en la participación que el libre albedrío tiene en la salvación del creyente.[14] Al mismo tiempo, el arzobispo de Reims escribía a varios de los más prestigiosos teólogos de la época solicitando su apoyo.

El resultado de sus gestiones no fue lo que Hincmaro esperaba. Prudencio de Troyes y Servato Lupo, cuya ayuda Hincmaro solicitó, se declararon contra sus doctrinas y a favor de la doble predestinación, la voluntad salvífica restringida y la muerte de Cristo, no por todos, sino por muchos.[15] Además, el sabio monje Ratramno de Corbie, asiduo estudiante de Agustín, publicó un gran tratado *De la predestinación* que dirigió al rey Carlos el Calvo, y en el que declaraba su oposición a Hincmaro.[16] Para colmo, Rabán Mauro, quien había sido el hostigador de la controversia al acusar a Gotescalco, se retiró de ella.

El tratado de Ratramno, compuesto en dos libros, sigue la doctrina de Agustín al pie de la letra, y la apoya con citas, no sólo del propio Agustín, sino también de Gregorio el Grande, Próspero de Aquitania, Fulgencio de Ruspe y otros. Según este tratado, toda la humanidad no es sino una masa de perdición. Por el pecado, todos hemos quedado sujetos al mal y la corrupción de tal modo que nuestros más grandes esfuerzos no alcanzan a sacarnos de esta condición. De en medio de esta masa de perdición, Dios, en su inmenso amor, ha escogido a algunos para salvación, y a éstos ha concedido la gracia sin la cual toda buena acción es imposible. A los demás, Dios ha predestinado a la condenación. Esto no quiere decir, sin embargo, que Dios predestine al pecado. Dios predestina a la condenación que es consecuencia del pecado en el que todos estamos envueltos.

Ratramno gozaba de gran prestigio en la corte de Carlos el Calvo, así como también entre algunos poderosos prelados. Por esta razón, y por la inesperada actitud de Prudencio de Troyes y de Servato Lupo, Hincmaro decidió recurrir a otro ilustre pensador que también gozaba del aprecio del rey: Juan Escoto Erigena. Al estudiar más adelante su pensamiento, veremos que Erigena era más filósofo que teólogo, y que su mente, en extremo hábil y sutil, era más ducha en cuestiones lógicas o dialécticas que en asuntos doctrinales. Tales características de su

14 E. Amann, *L'époque...*, p. 326. El texto ha sido publicado por Gundlach, «Ad reclusos et simplices», *ZschrKgesch*, X (1889), 258-309.

15 Prudencio de Troyes, *Epistola ad Hincmarum et Pardulum* (*PL*, CXV, 971-1010). Servato Lupo, *De tribus questionibus* (*PL*, CXIX, 621-648).

16 *PL*, CXXI, 13-80. Antes de este tratado, Ratramno había compuesto y publicado una carta «A mi amigo» —es decir, a Gotescalco— pero esta carta se ha perdido.

pensamiento se reflejan en su tratado *De la predestinación*.[17] Aunque Erigena apela a menudo a las Escrituras y a algunos de los antiguos escritores cristianos, resulta claro que en fin de cuentas todo se juzga ante el tribunal de la razón. De hecho, Erigena prácticamente lo afirma en su primer capítulo, en que trata de mostrar la pertinencia del razonamiento filosófico para la teología, llegando a la conclusión de que «la verdadera filosofía es la verdadera religión, y viceversa, la verdadera religión es la verdadera filosofía».[18] Esto determina el carácter de muchos de sus argumentos, que son ejercicios de lógica más bien que razonamientos teológicos. Así, por ejemplo, de la absoluta simplicidad de Dios se colige la imposibilidad de la doble predestinación,[19] lo cual resulta en un argumento muy interesante pero nada convincente. Con argumentos de este tipo, Erigena pretendía defender la posición de Hincmaro, pero no se percataba de que en su propio tratado, y como consecuencia de su racionalismo, aparecían doctrinas que Hincmaro y la mayoría de los teólogos de la época verían con tanto o más disgusto que las de Gotescalco. Tal era su doctrina con respecto al infierno, que sin necesidad alguna Erigena introdujo en el último capítulo de su tratado, y que expondremos más adelante.

Demasiado tarde Hincmaro se dio cuenta del error que había cometido al solicitar el apoyo de Erigena, cuyo resultado neto fue hacer surgir una oposición decidida. En vista de esta reacción, el arzobispo de Reims se desentendió de «los diecinueve capítulos», como llamaba él a la obra de Erigena. De hecho, el propio Erigena, consciente quizá del error que había cometido al inmiscuirse en la cuestión, se abstuvo de volver a intervenir en la controversia sobre la predestinación.

La intervención de Erigena cambió definitivamente el foco de la atención, que ahora se centró sobre su tratado *De la predestinación* y sobre la doctrina y la actuación de Hincmaro. Prudencio de Troyes escribió un largo libro *De la predestinación, contra Juan Escoto*,[20] en el que rechazaba categóricamente la aseveración según la cual los métodos de la filosofía sirven para resolver todos los problemas teológicos. Frente a esto, afirma Prudencio que el punto de referencia de toda discusión teológica ha de ser la autoridad de las Escrituras, además de las definiciones de los concilios y los escritos de los antiguos doctores de la Iglesia. Tomando entonces los diversos argumentos de Erigena, Pru-

17 *PL*, CXXII, 355-440.

18 *PL*, CXXII, 358.

19 *PL*, CXXII, 360.

20 *PL*, CXV, 1009-1376.

dencio los refuta con base en la autoridad de Agustín y otros. En cuanto a la cuestión de la predestinación, Prudencio afirma, con razón, que el punto focal es la doctrina agustiniana de la «masa de perdición», y que es a partir de esa doctrina que se ha de entender la predestinación, tanto de los electos como de los réprobos. En resumen, su posición es muy semejante a la de Gotescalco, aunque, posiblemente a fin de evitar fricciones con el poderoso arzobispo de Reims, Prudencio nunca se declara abiertamente a favor del malhadado monje.

Otra fuerte reacción ante el tratado de Erigena tuvo lugar en Lyón, donde el célebre diácono Floro compuso un *Libro de la iglesia de Lyón contra las definiciones erróneas de Juan Escoto.*[21] Este libro tomaba básicamente la misma posición teológica de Prudencio, afirmando, aunque quizás con más vehemencia, las doctrinas de la masa de perdición y de la doble predestinación. Pero aún más, sin hacerse definitivamente partícipe de las doctrinas de Gotescalco, Floro impugna la justicia y corrección del procedimiento seguido por Hincmaro. Si en verdad las doctrinas de Gotescalco eran una amenaza para la paz de la Iglesia y las almas de los fieles, Hincmaro debió haber llevado la cuestión ante un sínodo nacional.

Este tratado de Floro, escrito a nombre de la antiquísima sede lionesa, obligó a Hincmaro a cambiar de frente de batalla. Derrotado en el campo de la disputa teológica, el arzobispo de Reims decidió hacer uso de su prestigio ante los ojos de Carlos el Calvo. Después de terminado un concilio en el que las opiniones de Hincmaro no se plantearon, por temor a ser derrotadas, el rey convocó a un grupo de obispos con quienes sabía que podía contar, y estos obispos compusieron los «Cuatro capítulos de Quierzy»,[22] en los que se afirmaba categóricamente la posición de Hincmaro, incluyendo la voluntad salvífica universal de Dios y el valor de la pasión de Cristo para todos.

A partir de entonces, la controversia se volvió una confrontación entre las poderosas sedes de Reims y de Lyón. Los sínodos y los tratados, por una y otra parte, se sucedieron casi ininterrumpidamente hasta el año 860. En esa fecha un concilio reunido en Thuzey, presidido conjuntamente por los reyes Carlos el Calvo y Lotario II, llegó a una posición intermedia y ambigua que, si bien no resolvía la cuestión, mostraba que la disputa había llegado a cansar a quienes participaban

---

21. *PL*, CXIX, 101-250. Aunque escrita a nombre de la iglesia de Lyón, todo parece indicar que el verdadero autor de esta obra fue Floro. El propio arzobispo de Lyón, Amolón, no pudo haberla redactado, pues por la misma época dirigió a Hincmaro un breve tratado de carácter relativamente conciliador, a diferencia de la obra de Floro.

22 *Denzinger*, 316-319.

en ella, a tal punto que no se opusieron a fórmulas que en el sentido estricto eran inaceptables para ambas partes.

En cuanto a Gotescalco, a pesar de algunos esfuerzos por hacer que Roma interviniera a su favor —sobre todo cuando las relaciones entre Hincmaro y el Papa Nicolás I fueron tensas— murió en su retiro pocos años después.

A fin de cuentas, la persona y aun la doctrina de Gotescalco no nos importan aquí. Lo que el historiador debe recordar de la lucha tan larga y obcecada a la que Gotescalco dio lugar es que en el siglo IX, como antes en el V y después en el XVI y el XVII, se enfrentaron entre sí dos modos de concebir las relaciones entre la libertad humana y el gobierno divino. Uno de ellos es el del agustinismo integral, que todo lo sacrifica en aras de la superioridad divina, y ve ante todo la obra de la Providencia que logra los propósitos que ella misma ha señalado en sus designios eternos e inmutables. El otro, al parecer más humano, más justo a primera vista, restaura, no sin cierta impetuosidad, el derecho del humano de disponer de sí mismo y de contribuir a su salvación eterna. El siglo IX no encontró una solución adecuada, como tampoco la encontraron los siglos anteriores o posteriores. Empero queda el hecho de que el modo en que ese siglo vio el problema y tomó conciencia de las autoridades que pueden llevar a una solución muestra un progreso singular, con respecto al siglo anterior, en lo que se refiere a las disciplinas teológicas, a la formación eclesiástica y, hay que añadir, a la cultura intelectual. Es al establecer contacto con esta literatura que uno se percata de lo que fue en realidad el renacimiento carolingio.[23]

La controversia sobre la virginidad de María

Esta breve controversia surgió cuando el monje Ratramno de Corbie, a quien ya hemos encontrado en la controversia sobre la predestinación, recibió noticias de que corría en Alemania una doctrina según la cual Jesús no había nacido de María del modo natural, sino que había surgido del secreto vientre virginal de algún modo misterioso y milagroso. Ratramno ve en tales doctrinas un nuevo intento por parte de la serpiente de envenenar a los creyentes. Lo que tales gentes afirman «no es nacer, sino irrumpir», y conlleva indudables consecuencias docetistas.[24]

---

23 Amann, *L'époque...*, p. 344.

24 *De eo quod Christus de Virgine natus est*, i (*PL*, CXXI, 83).

Frente a estas doctrinas de maestros cuyos nombres han quedado olvidados, Ratramno afirma que Jesús nació de María por la vía natural, y que esto no contaminó en modo alguno al Salvador, ni violó la virginidad de su madre. El nacimiento del Salvador «per vulvam» no le contamina en modo alguno, pues el libro de Génesis afirma categóricamente que todo lo que Dios creó es bueno y, por tanto, honesto. Es por esto que Adán y Eva estaban desnudos y no se ruborizaban. En nuestro caso, como criaturas caídas que somos, no cabe duda de que hay en nuestros miembros una ley distinta a la de nuestras mentes, y por ello nos ruborizamos y confundimos. Pero en el caso del Salvador, el mismo Espíritu que santificó el útero de la Virgen para hacerla concebir purificó la vulva por la que había de nacer el Verbo encarnado.[25] Nótese, sin embargo, que esto no quiere decir que Ratramno niegue la perpetua virginidad de María. Al contrario, María fue virgen «antes del parto, en el parto y después del parto». Esto ha de creerse, porque «no tendría sentido pensar que el nacimiento mediante el cual fueron restauradas las cosas corruptas corrompiese las cosas íntegras».[26] Luego, Jesús nació «por la puerta natural», aunque sin violar la integridad virginal de esa puerta; y si esto es difícil de creer, más increíble sería pensar que Jesús salió por el costado o por el vientre de la Virgen sin quebrantar la integridad de tales partes.[27]

La obra de Ratramno no podía sino escandalizar y preocupar a aquellos espíritus píos que quizá nunca antes se habían planteado con tanta claridad la cuestión del nacimiento de Jesús. Tales fueron ciertas monjas que le pidieron al ex-abad de Corbie, Pascasio Radberto, que les aclarase la cuestión. Este respondió con su obra en dos libros *Del parto de la Virgen*,[28] en la que atacaba la posición de Retramno. Radberto ve claramente que lo que se discute no es la virginidad perpetua de María, cosa que Ratramno afirma, sino el modo en que esa virginidad permanece intacta en el parto. Su refutación se dirige directamente al punto débil en el argumento de Ratramno: es cierto que toda cosa creada es buena, pero el mismo Génesis afirma claramente que el parto

25 *Ibid.*, iii (*PL*, CXXI, 85).
26 *Ibid.*, ii (*PL*, CXXI, 84).
27 Al parecer, entre los maestros de Alemania se discutía si Jesús había salido de María por el costado, por el vientre, por un riñón o por algún miembro superior o inferior.
28 *PL*, CXX, 1367-1386. Los textos más importantes han sido reunidos por S. Bonano, «The Divine Maternity and the Eucharistic Body in the Doctrine of Paschasius Radbertus», *EphemMar*, 1 (1951), 379-94. Véase también J.M. Canal, «La virginidad de María según Ratramno y Radberto, monjes de Corbie», *Marianum*, 30 (1968), 53-160; R. Maloy, «A Correction in the Text of a Recent Edition of Paschasius Radbertus' 'De partu sanctae Mariae'», *Marianum*, 33 (1971), 224-25.

tal cual lo conocemos es resultado del pecado humano. Luego, comparar el parto de María con el de las demás mujeres es un error craso.[29] De hecho, Jesús «vino a nosotros aun estando en el útero cerrado, como fue a los discípulos aun estando las puertas cerradas».[30] Es decir, que el nacimiento fue milagroso; aunque cómo y por dónde, no lo explica.

Al parecer, la controversia no fue más lejos. Algún tiempo después, Hincmaro, el arzobispo de Reims, afirmó de pasada que María había parido a Jesús, «no con la vulva abierta, sino con el útero cerrado».[31] Pero la cuestión no suscitó más discusión por el momento.

La controversia eucarística

El origen de esta controversia[32] se encuentra en la consulta en que Carlos el Calvo le planteó a Ratramno la doble cuestión de si la presencia del cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía es tal que sólo puede verse con los ojos de la fe —*in mysterio*— o si, por el contrario, esa presencia es verdadera —*in veritate*— de tal modo que lo que ven los ojos es el cuerpo y la sangre de Cristo; y, en segundo término, si el cuerpo de Cristo que está presente en la eucaristía es el mismo que «nació de María, sufrió, fue muerto y sepultado, y ascendió a los cielos a la diestra del Padre».[33]

La pregunta del rey surgía de la lectura de un tratado que Pascasio Radberto le había presentado alrededor del año 844 bajo el título *Del cuerpo y la sangre del Señor*.[34] En este tratado, Radberto ofrece una interpretación en extremo realista de la presencia de Cristo en la eucaristía. Tras la consagración, las especies del sacramento no son otra cosa que la carne y la sangre de Cristo, la misma carne que nació de la virgen María, que sufrió y se levantó del sepulcro.[35] Normalmente, este cuerpo y esta sangre son vistos solo por los ojos de la fe; pero a veces, como una concesión especial a quienes ardientemente aman al Señor, se muestran en el color propio de la carne y la sangre.[36] Además,

29 Libro I (*PL*, CXX, 1368-1369).
30 *Ibid.* (*PL*, CXX, 1382).
31 *De divortio Lotarii et Tetbergae*, xii (*PL*, CXXV, 694).
32 Es decir, aparte del tratado anterior de Amalario, que no parece haber suscitado gran controversia. Véase S. Simonis, «Doctrina eucharistica Amalarii Metensis», *Ant*, 8 (1933), 3-48.
33 *De corpore et sanguine Domini*, 5 (ed. J.N.B. van den Brink, Amsterdam, 1954, p. 34).
34 *PL*, CXX, 1267-1350. Véase J. van Opdenbosch, «De eucharistieleer de Nederlanden ten tijde der Karlingers», *OgE* (1944), I:7-34; II:9-38 (1945); I:7-92.
35 Cap. i, 2 (*PL*, CXX, 1269).
36 Todo el cap. xiv es una serie de narraciones milagrosas que pretenden probar este

Pascasio interpreta la comunión como una repetición del sacrificio de Cristo, y esto de tal modo que repite la pasión y muerte del Salvador.[37]

Este interpretación de la eucaristía, que sin lugar a dudas expresaba el sentir de muchas almas pías, resultaba empero repugnante a los mejores teólogos de la época, formados en la escuela espiritualista de San Agustín. Entre ellos se contaba el monje Ratramno.

El tratado de Ratramno lleva el mismo título que el de Radberto: *Del cuerpo y la sangre del Señor*.[38] En él, Ratramno responde a las dos preguntas de Carlos el Calvo, y lo hace de tal modo que su tratado ha sido objeto de muchas discusiones posteriores.[39] A la primera pregunta, responde Ratramno que el cuerpo de Cristo no está presente «en verdad», sino «en figura».[40] Esto no quiere decir, sin embargo, que Ratramno niegue la presencia real del cuerpo de Cristo en la comunión. Para él, lo que existe «en verdad» se diferencia de lo que existe «en figura» por cuanto lo que existe «en verdad» puede ser percibido «exteriormente», mediante los sentidos corporales, mientras que lo que existe «en figura», por cuanto lo que existe «en verdad» puede ser percibido «exteriormente», mediante los sentidos corporales, mientras que lo que existe «en figura» sólo puede ser visto «interiormente», por los ojos de la fe. Lo que existe «en verdad» no es más real que lo que existe «en figura», aunque la «verdad» sí se relaciona más directamente con el objeto de conocimiento, ya que la «figura» es la manifestación velada de una realidad que se esconde tras ella.[41] Luego, Cristo está verdaderamente presente en el sacramento, aunque no de manera visible a los ojos corporales. Esto, de hecho, es lo que preguntaba Carlos

punto.

37 *Ibid.*, cap. ix, 1 (*PL*, CXX, 1293-1294).

38 *PL*, CXX, 125-170. Preferimos y usamos aquí la edición de van den Brink a que hemos referencia en la nota 32. Sobre su doctrina, véase: J.F. Fahey, *The Eucharistic Teachings of Ratramn of Corbie* (Mundelein, Illinois, 1952); A. Béraudy, *L'enseignement eucharistique de Ratramne, moine de Corbie an IXeme siècle, dans le De Corpore et sanguine domini* (Lyon, 1953); A. Béraudy, «Les catégories de pensée de Ratramne dans son enseignement eucharistique», en *Volume du XIIIe centenaire, Corbie, abbaye royale* (Lille, 1963), pp. 1957-80.

39 En el siglo XI, el tratado de Ratramno —que entonces se le atribuía a Juan Escoto Erigena— jugó un papel importante en la controversia entre Berengario de Tours y Lanfranco. Siglos más tarde, los protestantes lo utilizaron como apoyo para algunas de sus doctrinas eucarísticas. Los católicos llegaron a ponerlo en el Indice de los libros prohibidos. En el siglo XIX se comenzó a estudiarlo con más objetividad, y se lo pudo evaluar dentro de su propio contexto.

40 Cap. xlix (van den Brink, p. 46).

41 Hay un excelente estudio del sentido que Ratramno da a estos y otros términos en A. Béraudy, *L'enseignement*, pp. 43-95.

el Calvo, cuya pregunta se basaba probablemente en los milagros que narraba Pascasio Radberto en el capítulo catorce de su obra.

A la segunda pregunta del rey, Ratramno responde que el cuerpo de Cristo que está presente en la eucaristía no es idéntico al cuerpo de Cristo que nació de María y colgó de la cruz, por cuanto este último, que se encuentra actualmente a la diestra del Padre, es visible, y en la eucaristía no se ve el cuerpo de Cristo. La presencia de ese cuerpo en la comunión es solo espiritual, y el creyente participa de él espiritualmente. Esto no quiere decir en modo alguno que Ratramno piense que la comunión se limita a un mero recuerdo. Al contrario, Cristo está realmente presente en los elementos, pero está allí de un modo espiritual, no accesible a los sentidos.[42]

Por su parte, Pascasio Radberto insistió sobre su posición, al mismo tiempo que la aclaró a fin de evitar algunos de los más burdos extremos que se podrían seguir de su doctrina. En su *Exposición del Evangelio de Mateo*, al llegar a las palabras de institución del sacramento, ataca a quienes afirman que en el sacramento está «el poder de la carne y no la carne; el poder de la sangre, y no la sangre; la figura y no la verdad; la sombra y no el cuerpo».[43] Los tales quedan desmentidos por el Señor mismo, quien dijo: «Este es mi cuerpo». Y, para refutar a los que pretenden que el cuerpo eucarístico es distinto del que pendió de la cruz, completó la descripción de lo que ofrecía a sus discípulos: «Este es mi cuerpo, que por vosotros es entregado», es decir, el mismo cuerpo, y no otro.[44] Poco después, cuando el monje Frudegardo, quizá convencido en parte por la obra de Ratramno, pidió a Radberto más explicaciones al respecto, éste se limitó a repetir básicamente los mismos argumentos y a ofrecer una lista de citas de los Padres.[45]

También Gotescalco, desde su retiro forzoso en el monasterio de Hautvilliers, intervino en la disputa.[46] En un breve tratado cargado de citas e ideas de Agustín, se opuso violentamente a la identificación del cuerpo eucarístico con el cuerpo histórico de Cristo, y mucho más aun al modo en que Pascasio Radberto se refería a la comunión como un

42 Véase la discusión de este punto que aparece en la tesis de Béraudy, pp. 176-227. El lector se percatará de que no estamos plenamente convencidos de la exactitud de la interpretación que ese autor ofrece del pensamiento de Ratramno.

43 Libro IX, cap. xxvi (*PL*, CXX, 890).

44 *Ibid.* (*PL*, CXX, 891).

45 *Epistola ad Frudegardum* (*PL*, CXX, 1351-1366)

46 Esto es, si aceptamos los argumentos que llevan a G. Morin a atribuir a Gotescalco los *Dicta cuiusdam sapientis de corpore et sanguine Domini*, que aparecen en *PL*, XCII, 1510-1518. «Gottschalk retrouvé», *RevBened*, XLIII, 1931, pp. 303-312.

sacrificio en el que Cristo sufría de nuevo. Lo que hay en la comunión es una presencia misteriosa, indefinible al modo preciso en que pretende hacerlo Radberto, y que se traduce en un «poder del Verbo» que actúa en quien participa del sacramento.

Rabán Mauro —el mismo que acusó a Gotescalco ante Hincmaro— también participó en la controversia, aunque en este caso junto a Gotescalco y Ratramno y frente a Pascasio Radberto. La obra en que exponía sus posiciones se ha perdido.[47]

La posición de Juan Escoto Erigena es semejante a la de Ratramno, Gotescalco y, quizá, a la de Rabán Mauro.[48] Erigena, sin embargo, no participó activamente en la disputa, sino que se limitó a seguirla.[49]

No obstante toda esta oposición, la interpretación realista de la santa cena se impondría a la larga. Ya entre las obras del obispo Aimón de Halberstadt,[50] todavía en el siglo IX, encontramos un brevísimo tratado en el que se habla de una transformación sustancial del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo.

> Es una nefanda demencia que las mentes de los fieles duden que la sustancia del pan y el vino que se colocan sobre el altar se tornan cuerpo y sangre de Cristo por el misterio del sacerdote y la acción de gracias, y que Dios opera esto mediante su gracia divina y secreta potestad. Por tanto, creemos y fielmente confesamos y sostenemos que esta sustancia del pan y del vino se convierte sustancialmente en otra sustancia, es decir, en cuerpo y sangre,

47 Esto, si la obra que en la nota 45 atribuimos a Gotescalco es en realidad suya. Algunos historiadores del siglo XVIII y XIX pretendían que ésta era la obra perdida de Rabán, y como tal la publica Migne. Esta opinión ha caído en descrédito.

48 *Expositiones super Ierarchiam caelestem*, i (*PL*, CXXII, 140).

49 También en este punto la opinión de los historiadores ha estado dividida. La razón de esto es que algunos autores medievales se refieren a un libro de Escoto sobre la eucaristía. Tal libro no parece haber existido, sino que se trata de una atribución errónea del tratado de Ratramno que ya hemos discutido. Véase: R. Heurterent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne* (París, 1912), pp. 253-285; M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène: Sa vie, son oeuvre, sa pensée* (Bruxelles, 1964), pp. 88-91; contra esta opinión, véase H. Bett, *Johannes Scotus Erigena: A Study in Medieval Philosophy* (reprint, New York, 1964), pp. 8-9.

50 La cuestión de la paternidad de las obras de Aimón es muy compleja. Varias de las obras que tradicionalmente se le atribuían parecen ser de su contemporáneo Aimón de Auxerre. En todo caso, lo que aquí nos interesa no es tanto el autor del tratado que citamos como el hecho de que alguien en el siglo IX —ya sea Aimón de Halberstadt, ya su homónimo de Auxerre, o ya otro autor cualquiera— sostenía las doctrinas y utilizaba el vocabulario que aparecen aquí. Esto, naturalmente, si no nos dejamos llevar por el posible anacronismo de este tratado y lo atribuimos por tanto a algún autor del siglo XI, quizá Aimón de Hirschau o Aimón de Telleia.

> por operación del poder divino, como ya dijimos. No le es imposible a la omnipotencia de la divina razón transformar las naturalezas creadas en lo que ella quiera, como tampoco le fue imposible crearlas de la nada cuando no existían, según ella quiso. Pues si de la nada puede hacer algo, luego no le es imposible de algo hacer algo. Luego, el sacerdote invisible, por su secreta potestad, transforma sus criaturas visibles en la sustancia de su carne y sangre. Mas aunque la naturaleza de las sustancias se ha convertido completamente en el cuerpo y la sangre de Cristo, en el milagro de la recepción permanecen en este cuerpo y esta sangre el sabor y la figura del pan y del vino.[51]

Aunque no expresada exactamente en los términos que más tarde se impondrían, tenemos aquí todos los elementos fundamentales de la doctrina de la transubstanciación.

Las controversias sobre el alma

Entre las muchas controversias que surgieron en el periodo carolingio, hubo dos relacionadas con la naturaleza del alma: una sobre su incorporeidad y otra sobre su individualidad.

La cuestión de la incorporeidad del alma se planteó varias veces durante el periodo carolingio,[52] pero es a mediados del siglo IX, durante el reinado de Carlos el Calvo, que se suscita una controversia fugaz sobre este punto. En este debate teológico participaron Ratramno de Corbie y un escritor anónimo de Reims que muy bien podría ser el arzobispo Hincmaro.[53] El tratado de Ratramno,[54] escrito a instancias de un oficial civil, declaraba que el alma era incorpórea, y que por tanto no estaba circunscrita al cuerpo, sino que sobrepasaba los límites del cuerpo humano. Impulsado por este tratado, el rey dirigió una serie de preguntas sobre el alma a un sabio de Reims (¿Hincmaro?), y éste le contestó con un opúsculo[55] en el que refutaba la aseveración de Ra-

51 *De corpore et sanguine Domini* (*PL*, CXVIII, 815-816).

52 En época de Carlomagno, Alcuino escribió un *Libro de la razón del alma* (*PL*, CI, 639-647), y bajo Lotario I Rabán Mauro escribió un opúsculo *Del alma* (*PL*, CX, 1110-1120).

53 Cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène...*, p. 93, n. 1.

54 A. Wilmart, «L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme», *RevBened*, XLIII (1931), pp. 207-223.

55 *De diversa et multiplici animae ratione* (*PL*, CXXV, 933-940).

tramno según la cual el alma no está circunscrita al cuerpo. Por el contrario, afirma este autor, el alma está atada al cuerpo. Esto no quiere decir, sin embargo, que esté limitada a él, pues es cosa de todos sabida que en el conocimiento el alma excede los límites del cuerpo.[56] Aquí terminó, por el momento al menos, esta brevísima controversia, en la que no había en realidad una verdadera oposición, sino más bien una cuestión de diferentes usos semánticos.

La cuestión de la individualidad del alma era naturalmente mucho más importante, pues de ella dependía la posibilidad de una vida futura individual y consciente. Un tal Macario, de quien no sabemos más que el hecho de que era irlandés,[57] se hizo partidario de la doctrina según la cual hay un alma universal, de la cual participan las almas individuales. Un monje de Beauvais, seguidor suyo, compuso un tratado en el que exponía esta tesis. El obispo de Beauvais, Odón, le pidió a Ratramno que refutara al monje. El sabio de Corbie se limitó a una breve respuesta en la que trataba con desprecio las opiniones descabelladas del «joven hinchado» y aconsejaba que no se le prestara gran atención. El monje anónimo, en vista de la respuesta de Ratramno, insistió en su posición, y ofreció argumentos con los que pretendía refutar a su opositor. A esto Ratramno respondió con un «pequeño libro». Por último, en vista de una nueva respuesta y refutación del monje de Beauvais, Ratramno decidió escribir un *Tratado del alma, a Odón de Beauvais*. Todos estos escritos se han perdido, excepto el último, descubierto y publicado en fecha relativamente reciente.[58] Es por este tratado que sabemos del curso de la controversia, de las opiniones del opositor de Ratramno, y de la posición de este último.[59]

La base histórica de la controversia se encontraba en un texto algo oscuro de San Agustín en su *De la cantidad del alma*, en el que el obispo de Hipona discute la cuestión del número de las almas sin llegar a una conclusión definitiva. Macario y su anónimo discípulo de Beauvais, a partir de este texto, pretendían probar que el alma es a la vez una y múltiple. Interpretando a Agustín en términos realistas y neoplatónicos, estos adversarios de Ratramno defendían la existencia de un

---

56 *PL*, CXXV, 940.

57 El origen irlandés de este Macario, así como algunas de sus posiciones filosóficas, ha llevado a algunos eruditos a sugerir la hipótesis de la identidad entre Macario y Juan Escoto Erigena. Quizá, sin ir tan lejos, podamos suponer que Macario era discípulo de Juan Escoto.

58 Editado por D. C. Lambot, *Ratramne de Corbie, Liber de anima ad Odonem Bellovacensem* (Namur, 1952).

59 Hay un estudio detallado de este tratado: Ph. Delhaye, *Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle* (Namur, 1950).

alma universal, de la cual participan y en la cual tienen su ser nuestras almas particulares. Se trataba, entonces, de un realismo filosófico aplicado a la cuestión del número de las almas, y la controversia puede interpretarse por tanto como un episodio en el debate sobre los universales.

La refutación de Ratramno, aun cuando se basa formalmente en el texto de San Agustín, en realidad parte de sus presuposiciones con respecto a la cuestión de los universales, y de su interés en preservar la individualidad de los humanos. Ratramno no concibe los universales como entidades reales en el mismo sentido en que las cosas particulares son reales. Los universales son conceptos, y tienen su realidad como tales. Pero esto no ha de interpretarse de tal modo que se pretenda que la realidad de los particulares está en los conceptos. A partir de estas presuposiciones, Ratramno interpreta a Agustín. Luego, cuando Agustín habla del alma en singular, no se refiere a un alma universal que existe por encima de las almas particulares, sino al concepto del alma, concepto real pero no más real ni metafísicamente anterior a las almas individuales.

Otras controversias en el occidente carolingio

En un periodo de intensa actividad teológica, como lo fue el renacimiento carolingio, no podían dejar de surgir discusiones acerca de la doctrina trinitaria. En cierto sentido, el adopcionismo, que ya hemos estudiado, es una de esas discusiones. También lo es la cuestión del *Filioque*, que estudiaremos más adelante. Luego, aquí nos referiremos solo, entre las controversias trinitarias, a la querella que se suscitó entre Gotescalco e Hincmaro con respecto a la fórmula «divinidad trina». Esta fórmula se encontraba en un viejo himno de la Iglesia, e Hincmaro la hizo suprimir, alegando que era una fórmula de carácter arriano: la divinidad es una, y afirmar lo contrario sería establecer entre las personas la distinción exagerada que es típica del arrianismo. A esto respondieron Ratramno y Gotescalco con pruebas basadas en textos patrísticos y acusando a Hincmaro de tendencias sabelianas: negarse a confesar la «divinidad trina» es hacerse cómplice de la confusión entre las personas divinas que es característica del sabelianismo. Envuelto en una controversia de la que no podía salir victorioso recurriendo solo al debate teológico, Hincmaro se aseguró el triunfo mediante una doble estrategia: en un sínodo en Soissons (año 853) logró el apoyo de los obispos presentes, y por otra parte escribió un gran tratado *De la*

divinidad una y no trina.[60] Hasta donde sabemos, esto puso fin a la controversia, aunque tiempo después algunos seguidores de Hincmaro aun se oponían a la fórmula «divinidad trina». Pero los esfuerzos de Hincmaro no lograron que el himno en cuestión quedara permanentemente excluido de la liturgia, sino que se siguió cantando «a ti, divinidad trina».

En tiempos de Ludovico Pío se suscitó una breve controversia entre el canciller del rey, Fredegiso de Tours, y el erudito Agobardo de Lyón. Agobardo afirmó que los apóstoles y demás autores de las Sagradas Escrituras escribieron en un lenguaje sencillo y a veces gramaticalmente incorrecto, a fin de alcanzar a sus lectores. Tal idea le pareció intolerable a Fredegiso, quien compuso un tratado en defensa de los apóstoles. Agobardo le respondió en su breve *Libro contra Fredegiso*,[61] en el que insistía en su posición y, sin negar la autoridad de las Escrituras, mostraba que los propios apóstoles, al igual que los patriarcas, jueces y reyes del Antiguo Testamento, por razón de su humildad, nunca hubieran reclamado para sí la infalibilidad gramatical que Fredegiso les otorgaba. Además, si la gramática de las Escrituras no es siempre la más correcta desde el punto de vista humano, esto se debe a que el uso de las Escrituras es descender con sus palabras hasta donde los humanos están, y no hablarles con un lenguaje excelso que no les alcance.[62]

Por último, los teólogos del periodo carolingio debatieron sobre la cuestión de si en la visión beatífica los redimidos verán a Dios con los ojos corporales.[63] Durante la primera mitad del siglo IX, durante el reinado de Ludovico Pío, un tal Cándido, que había recibido de un amigo una consulta al efecto, respondió que solo los espíritus puros pueden ver a Dios, quien es invisible tanto a los cuerpos como a los espíritus impuros.[64] Algún tiempo después Gotescalco hizo circular entre varios eruditos otra consulta sobre el misma tema, y antes de recibir respuesta dio a conocer su propia opinión, según la cual el cuerpo resucitado sería espiritualizado de tal modo que sus ojos podrían ver a Dios.[65] Servato Lupo le respondió aconsejándole prudencia

60 *PL*, CXXV, 475-618.
61 *PL*, CIV, 160-174.
62 *Liber adversus Fredegisum*, vii (*PL*, CIV, 163).
63 M. Cappuyns, «Note sur le problème de la vision béatifique au IXe siècle», *RThAM*, I (1929), pp. 98-107.
64 *Epistola num Christus corporis oculis Deum videre potuerit* (*PL*, CVI, 103-108).
65 Gotescalco, *Epistola ad Ratramnum* (*PL*, CXXI, 370); Servato Lupo, *Epistola XXX, ad Gotteschalcum monachum*.

ante los misterios que Dios no ha querido revelarnos en esta vida, e inclinándose en todo caso hacia la opinión según la cual la visión beatífica tendría lugar mediante los ojos de la mente. Hincmaro no perdió la ocasión de atacar a Gotescalco, discutiendo este punto en varias de sus obras.[66] Carlos el Calvo, que reinaba a la sazón, se inmiscuyó en el asunto. Juan Escoto Erigena, siguiendo sus presuposiciones filosóficas, llevó la discusión a otro plano negando la posibilidad de que las criaturas vean a Dios en su sustancia, ya sea mediante los ojos corporales, ya mediante los de la mente. En cuanto a los cuerpos resucitados, afirma Escoto que serán puramente espirituales, y por tanto será solo espiritualmente que gozaremos de la visión beatífica; visión no de la gloria inaccesible de Dios, sino de su imagen.[67]

La controversia no llegó a conclusión alguna, como era de esperarse. Mas muestra sobre el grado a que llegaron las especulaciones sobre detalles ociosos en la teología del renacimiento carolingio.[68]

La cuestión del filioque[69]

El símbolo Niceno-Constantinopolitano, al referirse al Espíritu Santo, dice «que procede del Padre». Esto no quiere decir en modo alguno que el Espíritu Santo proceda del Padre y no del Hijo, pues en el siglo IV esta cuestión no se debatía, y los obispos reunidos en Constantinopla no tenían interés alguno en definir la procedencia del Espíritu Santo en términos exactos. Aún más, tanto en el Oriente como en el Occidente se acostumbraba dar un lugar al Hijo en esa procedencia, si bien en el Occidente la mayoría de los teólogos decía que el Espíritu Santo procedía «del Padre y del Hijo», mientras que en el Oriente se acostumbraba decir que procedía «del Padre por el Hijo».

En el Occidente, por razones que no son del todo claras, algunos comenzaron a interpolar en el símbolo Niceno-Constantinopolitano la fórmula «y del Hijo» —*filioque*— para significar la doble procedencia

66 Cappuyns, «Note sur...», ns. 13, 25, 26.
67 *Ibid.*, pp. 105-106.
68 M. Cappuyns señala acertadamente que esta disputa ilustra también el modo en que San Agustín fascinaba a los pensadores de la época (*Ibid.*, pp. 106-107). De hecho, toda la cuestión giraba alrededor de tres textos del obispo de Hipona, —textos, claro está, que solo muestran la vacilación de su autor ante cuestión de tan escasa importancia y tan difícil de resolver.
69 Hay un buen resumen en E. Amann, *L'époque...*, pp. 173-184. Aquí nos limitamos a señalar las líneas generales de la disputa y su importancia en siglos posteriores.

del Espíritu Santo, diciendo entonces «que procede del Padre *y del Hijo*». Si bien los orígenes de esta interpolación se pierden en la penumbra de la historia, todo parece indicar que surgió en España,[70] y que de allí pasó a las Galias y al resto de occidente. En época de Carlomagno, cuando las relaciones entre el reino franco y el gobierno de Constantinopla eran tensas, la cuestión del *filioque* salió a la superficie como motivo —o quizá más bien como excusa— de largas controversias. En los *Libros carolinos*, del año 794, se llega a afirmar la heterodoxia de la antiquísima fórmula oriental según la cual el Espíritu Santo procede «del Padre por el Hijo».[71] En la capilla palatina de Aquisgrán se cantaba el símbolo con el *filioque* interpolado y allí lo recibieron algunos monjes latinos de Jerusalén quienes al regresar a la Santa Ciudad fueron objeto de virulentos ataques por parte de los orientales, que los acusaban de innovadores y de herejes. En un concilio celebrado en Aquisgrán en el año 809, los obispos francos confirmaron la opinión según la cual la fórmula griega era herética, y la procedencia del Espíritu Santo «del Padre y del Hijo» (*filioque*) era parte necesaria de la ortodoxia. Para esto se basaban en los escritos de los antiguos padres latinos, y más tarde recibieron el apoyo de los teólogos carolingios Alcuino de York,[72] Teodulfo de Orleáns,[73] Ratramno de Corbie[74] y Eneas de París.[75] En ese momento la firmeza del Papa León III evitó un cisma entre Oriente y Occidente, pues el Papa se mostró inflexible ante toda interpolación en el símbolo Niceno-Constantinopolitano, y de este modo se evitó que la cuestión desembocara en una disputa entre las autoridades eclesiásticas de Roma y las de Constantinopla. Empero la oposición de León III no fue suficiente, y a la postre toda la rama latina de la Iglesia llegó a repetir el símbolo con el *filioque*. A partir de entonces —y ya en el año 867, cuando el cisma de Focio— la cuestión del *filioque* ha sido uno de los factores que más han contribuido al distanciamiento entre el cristianismo occidental y el oriental.

70 Varios de los antiguos concilios españoles afirman la doble procedencia del Espíritu Santo. En el siglo VII, Ildefonso de Toledo afirma la misma doctrina: *De virginitate perpetua S. Mariae* (*PL*, XCVI, 104).

71 El propio Carlomagno se interesó personalmente en la cuestión del *filioque*. Cf. W. von den Steinen, «Karl der Grosse und die *Libri Carolini*», *Neues Archiv*, XLIX (1932), pp. 207-280.

72 *De processione Spiritus Sancti* (*PL*, CI, 63-84).

73 *De Spiritu Sancto* (*PL*, CV, 239-276). Esta obra es en realidad solo una colección de textos patrísticos.

74 *Contra Graecorum opposita* (*PL*, CXXI, 225-346).

75 *Liber adversus Graecos* (*PL*, CXXI, 685-762).

¿Qué consideraciones estaban envueltas en la cuestión del *filioque*?[76] Había consideraciones de dos órdenes, y desgraciadamente quienes intervinieron en la disputa rara vez supieron distinguir entre ambos. La excepción más notable en esto es el Papa León III. Por una parte se planteaba la ortodoxia de la interpolación misma. Por otra, estaba en juego el derecho de concilios posteriores, o de cualquiera otra autoridad eclesiástica, de cambiar o interpolar el antiguo símbolo Niceno-Constantinopolitano. Estas dos cuestiones se confundieron en la disputa de tal modo que buena parte de la labor teológica se dedicó, por parte de los occidentales, a mostrar la ortodoxia y la necesidad del *filioque* y, por parte de los orientales, a mostrar la heterodoxia de quienes interpolaban el credo. Así se llegó a caricaturizar posiciones y a subrayar diferencias que eran en realidad insignificantes.

Había, empero, cierta justificación teológica, que prestó fuerza y contenido a los conflictos políticos y a la cuestión disciplinaria de la interpolación en el credo. Se trata de la vieja diferencia entre el modo en que los orientales, a partir de los Capadocios, concebían las relaciones entre las personas de la Trinidad y el modo en que la concebían los occidentales, siguiendo a Agustín.

Para los orientales, era necesario afirmar el origen único de la Trinidad. Solo puede haber una fuente en el ser de Dios, y esa fuente es el Padre. ¿No procede entonces el Espíritu Santo también del Hijo? No en el mismo sentido en que procede del Padre, pues el Padre es la fuente de su ser, y el Hijo no lo es. De aquí la fórmula: «del Padre por el Hijo».

Para los occidentales, por otra parte, el Espíritu Santo es el amor que une al Padre y al Hijo. Puesto que este amor es mutuo, debe decirse que el Espíritu procede «del Padre y del Hijo». Esto no quiere decir que haya dos fuentes últimas, pues el Hijo no es su propia fuente, sino que es engendrado por el Padre.

En todo caso, la disputa nunca se resolvió, y a través de los siglos continuó estorbando todo esfuerzo de acercamiento entre las dos alas de la Iglesia Cristiana.

76 U. Küry, «Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff der abenlaendischen und der morgenlaendischen Kirche», *IntkZtschr.*, XXXIII (1943), pp. 1-19.

Juan Escoto Erigena

El más notable de todos los pensadores del renacimiento carolingio fue sin lugar a dudas Juan Escoto Erigena. Oriundo de Irlanda,[77] Erigena se dirigió al reino franco poco antes de la mitad del siglo IX.[78] Allí se estableció en la corte de Carlos el Calvo, donde llegó a gozar de gran prestigio. Como hemos visto anteriormente, Hincmaro le pidió que interviniera en la controversia sobre la predestinación. Su participación en esa controversia nos da la clave de su situación en su propio tiempo: respetado por todos por su erudición, su pensamiento era visto con suspicacia debido a la excesiva influencia que sobre él ejercía la filosofía griega, y debido también a sus posiciones no siempre totalmente ortodoxas. Por estas razones, Erigena no creó escuela, sino que se yergue solitario como una montaña en la llanura, de la cual muchos obtienen materiales para sus propias construcciones, pero a la que pocos pretenden ascender. Durante los siglos X, XI y XII se le cita con cierta frecuencia, aunque a veces esas citas van acompañadas de una gran cautela hacia la totalidad de su obra. Finalmente, a principios del siglo XIII, su principal obra, *De la división de la naturaleza*, fue condenada, por creérsele de algún modo relacionada a la herejía de Amaury de Bene. Sin embargo, la influencia de Erigena continuó haciéndose sentir a través de su traducción del seudo-Dionisio, hasta que, en tiempos del Renacimiento, se probó el carácter seudónimo de las obras atribuidas a Dionisio el Areopagita.

La obra literaria de Erigena consiste en traducciones y escritos originales. Sus traducciones resultaron muy útiles y gozaron de gran difusión en una época en que el conocimiento del griego por parte de los occidentales era muy limitado. De todas ellas, la más importante

77 De aquí los apelativos de «Escoto» y «Erigena», o «Eriugena». Se le daba a Irlanda, además del nombre Hibernia, los de Scotia y Erin. Luego, «Escoto Erigena» es en realidad un pleonasmo, pues ambos términos tienen el mismo sentido. La costumbre, sin embargo, se impone, y por ello damos a este pensador el nombre con que ha sido conocido a partir del siglo XVII, cuando sus obras fueron editadas por Gale. Mario Del Pra, *Scoto Eriugena* (Milano, 1951), p. 10. Además de la obra de Cappuyns citada anteriormente, las siguientes obras son útiles: J.J. O'Meara y L. Bieler, eds., *The Mind of Erigena: Papers of a Colloquium* (Dublín, 1973); C. Allegro, *Giovanni Scoto Eriugena*, 2 vol. (Roma, 1974, 1976). Sobre la influencia de autores anteriores sobre Erigena, véase W. Beierwalters, ed., *Eriugena: Studien zu seinen Quellen* (Heidelberg, 1980).

78 Las razones de su partida se debaten. Unos dicen que la invasión de su patria por parte de los daneses le llevó al exilio; otros afirman que Carlos el Calvo le llamó a su corte; otros, en fin, señalan que los irlandeses eran famosos por sus ansias de viajar, y que por tanto no es necesario buscar razones concretas para el viaje de Erigena. Véase Cappuyns, *Jean Scot Erigène*... pp. 56-58.

por su influencia posterior fue la de las obras del seudo-Dionisio. Además, Erigena tradujo a Máximo el Confesor, a Gregorio de Nisa y, quizá, a Epifanio. La principal de sus obras originales,[79] y sin lugar a dudas la que expresa su pensamiento más cabalmente, es *De la división de la naturaleza*.[80]

Se conservan de él, además, el tratado *De la predestinación*, que ya hemos discutido, un *Comentario sobre la Jerarquía Celeste* del seudo-Dionisio,[81] algunos fragmentos de un *Comentario sobre San Juan*,[82] una *Homilía* sobre el mismo Evangelio,[83] algunas *Anotaciones sobre Marciano Capela*,[84] y un breve *Comentario sobre Boecio*.[85]

Erigena se coloca en la tradición de Clemente alejandrino, de Orígenes y del seudo-Dionisio. Se trata de un pensamiento de altos vuelos especulativos en el que la dialéctica y la definición precisa juegan un papel de primer orden, y en el que todo queda comprendido en una vasta visión de Dios y el universo.[86]

Según Erigena, la naturaleza comprende todo lo que es y todo lo que no es.[87] «No ser» puede entenderse de varios modos. En primer lugar, todo lo que sobrepasa la capacidad del intelecto y los sentidos no es. En este sentido, todas las esencias no son, pues solo podemos comprender y percibir los accidentes, pero nunca la esencia que se encuentra tras ellos. En segundo lugar, para cada elemento en la naturaleza, todo cuanto está por encima de él no es, pues no le es dable conocerlo. Luego, algo puede ser para un miembro superior de la jerarquía universal, y no ser para otro miembro inferior. En tercer lugar, cuanto existe solo en potencia no es. En cuarto lugar, cuanto está sujeto al tiempo y al espacio, y es por tanto capaz de variación y movimiento, no es. Por último, el pecador, en cuanto se ha apartado de Dios, no es.[88]

79 Véase I.P. Sheldon-Williams, «A List of the Works Doubtfully or Wrongly Attributed to Johannes Scottus Erigena», *JEH*, 15 (1964), 76-98.

80 *PL*, CXXII, 441-1022.

81 *PL*, CXXII, 125-266.

82 *PL*, CXXII, 297-348.

83 *PL*, CXXII, 283-296.

84 Editadas por C.E. Lutz, *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum* (Cambridge, Mass., 1939).

85 H. Silvestre, «Le commentaire inédit de Jean Scot Erigène au metre IX du livre III du *De consolatione philosophiae* de Boèce», *RHPhRel*, XLVII (1952), pp. 44-122.

86 Hay un resumen de su sistema en J.E. Manieres, «Les articulations majeures dans le système de Jean Scot Erigène», *MSR*, 20 (1963), 20-38.

87 *De divisione naturae* I, 2 (*PL*, CXXII, 442-443).

88 *Ibid.*, I, 3-7 (*PL*, CXXII, 443-446).

Estos diversos modos de no ser son realmente distintos, de modo que algo puede ser en un sentido y no ser en otro.

Por otra parte, la naturaleza puede dividirse en cuatro: la naturaleza que crea y no es creada, la naturaleza creada que crea, la naturaleza creada que no crea, y la naturaleza que no crea ni es creada.[89] La primera y cuarta divisiones de la naturaleza corresponden a una sola realidad: Dios. La diferencia entre ellas está solo en nuestro intelecto, ya que la primera división corresponde a Dios considerado como principio de todas las cosas y la cuarta corresponde a Dios considerado como fin de todas las cosas. La segunda división se refiere a las causas primordiales de todas las cosas. La tercera comprende todas las cosas sujetas a la existencia temporal. La obra de Erigena, *De la división de la naturaleza*, sigue este bosquejo, dedicando un libro a cada una de las tres primeras divisiones, y dos a la cuarta. A fin de ser fieles al orden de exposición de Erigena, seguiremos aquí el mismo bosquejo.

Dios, la naturaleza increada que crea, se encuentra muy por encima de todas las limitaciones de nuestra mente. En consecuencia, al hablar de Dios hay que hacerlo paradójicamente, afirmando y negando de El a un tiempo una y la misma cosa —doctrina ésta que Escoto toma del seudo-Dionisio. En este tipo de predicación, la afirmación ha de entenderse en sentido figurado, y la negación en sentido recto. Así, por ejemplo, Dios es esencia; pero el mismo Dios no es esencia, sino que es mucho más. La afirmación ha de entenderse como una verdadera negación. Esta polaridad puede resumirse diciendo que Dios es super-esencia, afirmación ésta que incluye en sí misma la negación.[90]

En el sentido estricto, es imposible conocer a Dios. Todo cuanto afirman las Escrituras en cuanto al amor, la misericordia, la ira, etc., de Dios no ha de entenderse literalmente, sino metafóricamente, a la luz del dicho de Pablo: «Os di leche, y no vianda». Las Escrituras han sido dadas para los simples, y por tanto emplean este lenguaje figurado. Estrictamente, Dios no puede ser conocido, no solo por sus criaturas, sino tampoco por El mismo. En efecto, el conocimiento implica definición, y la definición, límites. Puesto que Dios no tiene límites, no puede ser conocido, no solo por razón de la flaqueza de nuestro entendimiento, sino también por razón de su propia naturaleza. En consecuencia, Dios se ignora a sí mismo. Pero esta ignorancia divina

89 *Ibid.*, I, 1 (*PL*, CXXII, 441-442).
90 *Ibid.*, I, 14 (*PL*, CXXII, 462).

no ha de entenderse como la nuestra, sino que es una super-ignorancia que se encuentra muy por encima del más alto conocimiento.[91]

A nosotros, Dios se nos da a conocer mediante sus criaturas, aunque, naturalmente, no se nos da a conocer su esencia, o super-esencia, sino solo sus manifestaciones. Mas esto no le da a cada individuo el derecho de predicar acerca de Dios cuanto le plazca, sino que el filósofo que es también creyente debe acatar las afirmaciones de las Escrituras y de la Iglesia.[92]

La primera de estas afirmaciones es el carácter trino de Dios. Aquí, Erigena sigue la doctrina ortodoxa, según ésta había sido determinada por el Concilio de Nicea y por los Padres de la Iglesia. En cuanto al *filioque*, Escoto no se opone abiertamente a su adición al símbolo,[93] pero sí se inclina a pensar que el Espíritu procede *del* Padre *por* el Hijo.[94]

Esta naturaleza no creada pero sí creadora que es Dios da origen a las *causas primordiales*, que constituyen la naturaleza creada y creadora. Estas causas primordiales, como toda la creación, son eternas. La creación es eterna porque de otro modo sería un accidente de Dios, y Dios no tiene accidentes. O, dicho en otras palabras, la eternidad e inmutabilidad de Dios requieren la eternidad de la creación.[95] Dios es anterior a la creación, no en el tiempo —pues Dios no está en el tiempo—, sino en el orden del ser. Dios es la fuente del ser de la creación. Y aquí se manifiesta el carácter de Dios, pues en todas las criaturas se muestra que Dios es, que es sabio, y que vive, un claro vestigio de la Trinidad en las criaturas.[96] Además, el Padre es la fuente de todas las cosas, el Hijo es la Sabiduría en quien todas las cosas fueron hechas, y el Espíritu es quien ordena el universo.[97]

Dios ha creado todas las cosas, incluso las causas primordiales, de la nada. Esta «nada» no es la privación absoluta del ser, el vacío total, sino que es Dios, de cuya super-esencia se puede decir que no es, y que se llama por tanto «nada». Luego, la *creatio ex nihilo* es en realidad una *creatio ex Deo*.[98]

Volviendo a las causas primordiales que son el primer término de la creación y la segunda gran división de la naturaleza, Erigena afirma

91 *Ibid.*, I, 28 (*PL*, CXXII, 586-596).
92 *Ibid.*, I, 13, 64 (*PL*, CXXII, 458-509).
93 Aunque sí la trata con algo de ironía, *ibid.*, II, 33 (*PL*, CXXII, 612).
94 *Ibid.*, II, 31 (*PL*, CXXII, 603).
95 *Ibid.*, III, 8 (*PL*, CXXII, 639).
96 *Ibid.*, I, 13 (*PL*, CXXII, 455).
97 *Ibid.*, II, 21 (*PL*, CXXII, 562).
98 *Ibid.*, III, 5, 19 (*PL*, CXXII, 634, 680).

que se encuentran en el Verbo, donde el Padre las ha colocado desde la eternidad.[99] Siguiendo el camino trazado antes por otros cristianos de tendencias platónicas, Escoto hace de estas causas primordiales que existen en el Verbo los prototipos de todas las criaturas temporales. A diferencia de éstas, que surgen y perecen con el correr del tiempo, las causas primordiales son eternas. De hecho, son ellas las que permiten afirmar que la creación es eterna sin llegar a decir que las criaturas que habitualmente conocemos, ni siquiera la totalidad de ellas, son eternas. La eternidad de la creación está en las causas primordiales, y reside por tanto en el Verbo. Allí las toma el Espíritu Santo y las distribuye en sus efectos.[100]

De esta acción de la Trinidad en las causas primordiales surge la tercera división de la naturaleza, es decir, la creada que no crea. Esta creación no apareció por etapas, sino de una vez, y la razón por la cual el Génesis la presenta en forma progresiva es solo para hacer inteligible lo que de otro modo resultaría confuso, de igual modo que nosotros expresamos en palabras consecutivas lo que no son más que pensamientos instantáneos.[101]

Es a este tercer nivel de la naturaleza que comúnmente llamamos «creación»; es decir, lo que existe dentro del tiempo y del espacio. Las cosas materiales son en realidad combinaciones de cualidades inmateriales, y la materia pura, carente de forma, no es, en el sentido de que no puede ser conocida. En resumen, los entes corpóreos pueden resolverse en constelaciones de entes incorpóreos.[102] De este modo surgen los cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra, de la combinación de cuyas propiedades, calor, frío, humedad y sequedad, están constituidos todos los cuerpos. Además, hay los espíritus, que no son en modo alguno materiales, ni están compuestos de elementos materiales, sino que proceden directamente de las causas primordiales.

Todas estas criaturas que no crean son manifestaciones de la naturaleza increada y creadora, es decir, de Dios, y Erigena las llama por tanto «teofanías». De ellas, es al ser humano que nuestro autor dedica más atención.[103]

99 *Ibid.*, II, 2 (*PL*, CXXII, 529).
100 *Ibid.*, II, 30 (*PL*, CXXII, 601).
101 *Ibid.*, III, 31 (*PL*, CXXII, 708).
102 *Ibid.*, I, 58 (*PL*, CXXII, 501).
103 En su *Comentario a la Jerarquía celeste del Seudo-Dionisio*, llevado por el texto mismo que está comentando, Escoto dedica gran atención a los ángeles. Empero no podemos detenernos aquí a discutir su angelología, que en todo caso es muy semejante a la del Seudo-Dionisio.

Estrictamente, la sustancia del humano es la idea que de él hay en la mente del Creador.[104] El propósito inicial de la creación no incluía todos los seres corruptibles, sino que descendía solo hasta los seres espirituales, terminando con el humano, dotado de un cuerpo espiritual.[105] La razón por la cual ha entrado la corrupción en el universo es la caída de Adán. En él estaban todas nuestras voluntades, de modo que no hay injusticia alguna en que seamos castigados por su pecado.[106] Este pecado consistió en contemplarse a sí mismo antes que al Creador, y tuvo lugar simultáneamente con la creación.[107] Luego, el origen del universo corruptible data del primer momento de la creación misma.[108] El cuerpo humano tal como lo conocemos, mortal y corruptible, es parte de esa creación caída.[109] También lo es la división de la naturaleza humana en dos sexos.[110]

La imagen de Dios en el ser humano es múltiple, mas radica ante todo en el alma. Esta se encuentra en todo el cuerpo, como Dios está en todas las cosas; y no está limitada a miembro alguno, como tampoco Dios está limitado a cosa alguna. El alma sabe que existe, pero no conoce su propia esencia; y ya hemos visto que lo mismo puede decirse de Dios. El alma, en fin, refleja el carácter trino de Dios, pues hay en ella, en medio de su total simplicidad, intelecto, razón y sentido interno[111] —un tema que Erigena toma y adapta de Agustín y del seudo-Dionisio. De igual modo el cuerpo, en cuanto es, vive y siente, constituye un vestigio de la Trinidad.[112]

Llegamos entonces a la cuarta división de la naturaleza, es decir, la que no crea ni es creada. Como hemos dicho anteriormente, esta cuarta división es idéntica a la primera, pero se trata aquí de Dios, no ya como principio del cual todas las cosas proceden, sino como fin al cual todas las cosas tienden. Toda la creación está siendo llevada de regreso al Creador en una gran recapitulación o restauración final: *apokatástasis*. Esta restauración ha comenzado con la resurrección de Cristo, en la cual quedaron destruidas las consecuencias del pecado. Así, por ejemplo, en el Cristo resucitado no había ya verdadera distinción de sexos, y si

104 *De divisiones naturae*, IV, 7 (*PL*, CXXII, 768).
105 *Ibid.*, II, 23 (*PL*, CXXII, 571).
106 *De praedestinatione*, XVI, 3 (*PL*, CXXII, 419).
107 *De divisione naturae*, IV, 15 (*PL*, CXXII, 811).
108 Cappuyns, *Jean Scot Erigène...*, pp. 338-359.
109 *De divisione naturae* II, 25 (P.L., CXXII, 582-583).
110 *Ibid.*, II, 26 (*PL*, CXXII, 583).
111 *Ibid.*, IV, 11 (*PL*, CXXII, 786-793).
112 *Ibid.*, IV, 16 (*PL*, CXXII, 825).

se presentó a sus discípulos en forma masculina, esto fue porque de otro modo no le hubieran reconocido.[113]

Tras una serie de etapas de recapitulación todo regresará a Dios. Si bien esto implica la desaparición de los cuerpos corruptibles, aun las cosas que ahora existen en tales cuerpos regresarán a Dios, porque las verdaderas razones de su existencia están en la mente del ser humano y con él serán restauradas.[114] Cada cosa irá siendo recapitulada en otra superior a ella, hasta que todo regrese a Dios y El sea «el todo en todos».

Así se cumple el vasto ciclo del pensamiento de Erigena. Quien haya seguido este ciclo, se dará cuenta de las razones por las cuales Escoto, respetado y citado por muchos autores medievales, no encontró sin embargo quienes le siguieran como discípulos. Aparte de la dificultad propia de sus vuelos especulativos, había al menos tres puntos cruciales en los que surgían dudas acerca de su ortodoxia.

El primero de estos puntos es el de las relaciones entre Dios y las criaturas. A pesar de que Erigena repetidamente trata de mostrar la diferencia entre sus concepciones y el panteísmo, quien lee sus obras no puede menos que recibir la impresión de que para él hay solo una realidad: Dios. Este Dios no es capaz de crear otras realidades junto a El, sino que en fin de cuentas todas las cosas tienen en El su verdadero ser. Dicho de otro modo, Escoto no mantiene clara la distinción entre creación y emanación. Siglos después, Amaury de Bene creyó encontrar en el tratado *De la división de la naturaleza* base para sus doctrinas panteístas.

En segundo lugar, la persona de Jesucristo juega un papel muy secundario en las especulaciones de Escoto. Es cierto que para el es en el Verbo que se encuentran las causas primordiales. Pero resulta difícil descubrir la relación exacta entre este Verbo y el Jesús histórico. Es cierto también que sus fórmulas cristológicas son perfectamente ortodoxas. Pero el modo en que discute la persona de Jesús no deja de sugerir cierto docetismo, como por ejemplo, en sus especulaciones sobre el sexo del Resucitado a que hemos hecho referencia más arriba.

En tercer lugar, Erigena interpretaba los castigos del infierno como una metáfora, y afirmaba que consistirían en los sufrimientos de una mala conciencia.[115]

Por todas estas razones, la influencia de Escoto en el medioevo no fue lo que la vastedad de su pensamiento podría haber hecho esperar.

113 *Ibid.*, II, 10 (*PL*, CXXII, 538).
114 *Ibid.*, V, 25 (*PL*, CXXII, 913).
115 *Ibid.*, V, 29 (*PL*, CXXII, 936).

Además, el periodo de oscuridad que siguió a la muerte de su patrono Carlos el Calvo creó un ambiente en el que resultaba casi imposible seguir los vuelos especulativos de Erigena. Por tanto exageran quienes quieren ver en él al fundador del escolasticismo, y hasta de la filosofía occidental. No cabe duda de que Escoto fue un genio individual en medio de circunstancias adversas. Además, la nota distintiva del pensamiento de Erigena no fue su «occidentalidad» sino, por el contrario, el modo en que reintrodujo el pensamiento oriental en el occidente europeo.

El desarrollo de la penitencia privada

En el primer volumen de esta *Historia*, hemos visto repetidamente que los pecados post-bautismales le plantearon un problema serio a la iglesia naciente. ¿Que debía hacerse acerca de ellos? Ciertamente no era posible desentenderse de ellos. Tampoco podía repetirse el bautismo como medio de lavar al creyente de su pecado. Por ello algunos posponían el bautismo hasta llegar a la edad madura, y haber dejado detrás los pecados de la juventud. Ejemplo de ello fue Constantino, quien recibió el bautismo en su lecho de muerte. Pero tal práctica distorsionaba el sentido original del bautismo como rito de iniciación y de incorporación al cuerpo de Cristo. Otra alternativa era el «segundo bautismo» del martirio. Empero tal cosa sólo era posible en tiempos de persecución. Por último, un tercer modo de expiar por los pecados post-bautismales era mediante el arrepentimiento y la penitencia. Tal fue el origen del sistema penitencial de la iglesia.

Aunque durante la época patrística hubo varios debates acerca de qué pecados podían perdonarse y cómo, había dos puntos en los que la mayoría concordaba: la penitencia debía ser pública, y no podía repetirse. Al llegar al siglo IV, también se había llegado a cierto consenso general que cualquier pecado podía ser perdonado a través de la penitencia.[116]

La penitencia era pública, no en el sentido de que se requiriese una confesión pública de pecado, sino más bien en el de que la excomunión y la reconciliación con la iglesia eran públicas. La confesión misma podía hacerse en secreto, normalmente ante el obispo. El pecador que confesaba su pecado se volvía entonces un «penitente», que debía llevar vestimentas distintivas y sentarse en una sección especial de la iglesia. Cuando se les reconciliaba a la iglesia —normalmente tras un

116 Concilio de Nicea, canon 13.

largo período de penitencia, aunque esto variaba de lugar en lugar— los pecadores sabían que, si volvían a pecar, ya no podrían acudir de nuevo a la penitencia. Naturalmente, tal rigor se aplicaba únicamente a los pecados más graves. El pecador podía remediar sus pecados menores mediante la práctica diaria de la penitencia, así como del ayuno, la oración y la caridad para con los necesitados.

Empero tal sistema de penitencia no bastó para resolver los problemas planteados por los pecados post-bautismales. Ciertamente ayudó por cuanto le daba una segunda oportunidad al pecador. Pero el hecho de que no podía repetirse pronto produjo prácticas semejantes a las que habían surgido antes con respecto al bautismo: se tendió a posponer la penitencia para asegurarse de la salvación, y llegó el punto en que normalmente tenía lugar en el lecho de muerte. Otra consecuencia fue que se llegó a pensar del retiro monástico como un modo aceptable de hacer penitencia, y esto a su vez llevó, durante el período merovingio, a la práctica de recluir a la fuerza en monasterios a quienes habían pecado —y a veces hasta quienes habían tenido el infortunio de oponerse de los deseos de las autoridades.

Mientras tanto, la iglesia celta había desarrollado su propia forma de penitencia. Allí, la penitencia se repetía tantas veces como fuera necesario. Por ello, se la usaba no solamente en el caso de los pecados más graves, sino también con relación a los menores. Además, en lugar de la excomunión formal y solemne por parte del obispo, surgió la práctica de una acción todavía formal, pero menos solemne por un sacerdote. Luego, la penitencia dejó de ser algo excepcional para volverse común, y lo que antes había quedado reservado al lecho de muerte se volvió una práctica frecuente y hasta cotidiana.[117]

Hacia fines del Siglo VI, todavía las autoridades eclesiásticas del continente europeo veían con malos ojos las prácticas celtas.[118] Pero durante los siglos VII y VIII los misioneros y trotamundos celtas llevaron sus costumbres, primero a Galia y España,[119] y luego al resto de la iglesia latina. En resumen, la práctica moderna de la penitencia había alcanzado sus características esenciales al surgir el renacimiento carolingio.[120]

117 K. Rahner, «Penance», *SM*, IV:395.
118 Concilio III de Toledo (A.D. 589), canon 11.
119 S. González, «Tres maneras de penitencia: La disciplina penitencial de la Iglesia española desde el siglo V al siglo VIII», *RET*, 1 (1940-41), 985-1019.
120 B. Poschmann, «Das christliche Altertum und die kirchliche Privatbusse» *ZkT*, 64 (1930), 214-52; T. van Eupen, «De praktijk ven de boete in de Middeleeuwen», *TvT*, 2 (1962), 351-74; 3 (1963), 12-44.

El desarrollo del poder papal

Al terminar nuestro primer volumen, cuando tratábamos sobre los acontecimientos complejos que llevaron al Concilio de Calcedonia, vimos que el papa no tenía poder para oponerse a la voluntad del emperador. Ciertamente, en el llamado «Latrocinio de Efeso» en el año 449, la *Epístola Dogmática* de León ni siquiera se leyó, porque no concordaba con la política imperial. Cuando por fin se reunió el Concilio de Calcedonia, sólo pudo hacerlo porque el nuevo emperador así lo deseaba. Tal situación cambió rápidamente en el occidente. El centro del imperio estaba ahora en Constantinopla, que pretendía ser la nueva Roma, no sólo en lo político, sino también en lo eclesiástico. Como respuesta a esa situación, las autoridades de Roma comenzaron a afirmar que la primacía de Roma —que había surgido *de facto* debido a la primacía política de esa ciudad— se basaba *de jure* en las palabras del Señor a Pedro, cuyo vicario el papa era. La tensión que resultó de todo esto se comprende si recordamos que los emperadores de Constantinopla, muchos de los cuales eran profundamente religiosos, pensaban que su tarea y autoridad les habían sido divinamente encomendadas. Dios les había ungido para regir el universo. Por tanto, se encontraban por encima de toda autoridad eclesiástica —hecho que comprobaron repetidamente en sus relaciones con los patriarcas de Constantinopla. A su vez, las autoridades eclesiásticas tenían la obligación de sancionar y santificar el poder y las acciones del gobernante. Empero en el occidente la situación era muy distinta. Allí, dirigentes eclesiásticos tales como Ambrosio habían insistido en que el emperador es miembro de la iglesia, y no se encuentra por encima de ella.[121] Tras el reinado de Teodosio —quien tuvo que ceder ante la autoridad de la iglesia en más de una ocasión— en el occidente no hubo gobernantes hábiles y fuertes. Las invasiones de los bárbaros produjeron un caos en el que la única institución relativamente estable era la iglesia. Luego, el occidente vino a ser el centro de resistencia a las pretensiones imperiales, mientras el oriente tomó la dirección opuesta. Un resultado de esa situación fue el distanciamiento creciente entre oriente y occidente. Otro resultado fue el desarrollo de la teoría de la supremacía papal.

Aunque no podemos seguir aquí todos los detalles del desarrollo de esa teoría, hay tres episodios que sirven para ilustrarlo: el conflicto

121 *Ep.* 21. 36.

entre Gelasio y la autoridad imperial, las pretensiones y la práctica de Gregorio el Grande, y la coronación de Carlomagno.

Como secretario del Papa Félix III, es muy probable que Gelasio haya redactado algunas de las cartas en las que Félix se negaba a aceptar las pretensiones del patriarca de Constantinopla quien, con el apoyo de la corona, pretendía ser el jefe de toda la iglesia.[122] Cuando el propio Gelasio fue elegido papa, ni siquiera se ocupó de comunicárselo a su colega en Constantinopla, y por tanto recibió fuertes protestas tanto del patriarca como del emperador. Empero la ruptura abierta surgió cuando Zenón promulgó el *Henoticon*.[123] Lo que se debatía no era solamente la doctrina cristológica de Calcedonia, sino también el derecho del emperador de intervenir y decidir en asuntos doctrinales. Este último punto parece haber sido por lo menos tan importante para Gelasio como la cuestión doctrinal. Según Gelasio, el emperador ciertamente ha sido nombrado por Dios, pero esto no le coloca por encima de la iglesia. Ha sido ungido para hacer la voluntad de Dios, pero no puede juzgar cuál será esa voluntad. Por tanto, su tarea no consiste en ser maestro de la iglesia, sino más bien en aprender de ella.[124] El emperador tiene el *poder*; pero la *autoridad* les pertenece a aquellos a quienes Dios ha nombrado para ello, es decir, a Pedro y su sucesor.[125] Cristo es Rey y Sacerdote de todos, y sus funciones reales son administradas por el emperador, mientras que su autoridad sacerdotal se la conferido a Pedro y sus sucesores. Empero, puesto que el propósito de la vida en este mundo es prepararse para la vida futura, el vicario de Pedro tiene una función más elevada que la del emperador.[126]

Gregorio el Grande chocó con Constantinopla porque se negó a reconocer el derecho del patriarca de esa ciudad a llamarse «patriarca ecuménico». De hecho, tal título contradecía directamente la pretensión del papado de tener primacía universal sobre la iglesia. Aunque

122 W. Ullman, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power* (Londres, 1955), p. 15. Véase también H. Fuhrmann, «Innovations théoriques et pratiques relatives au rôle du primat de Rome: Du haut moyen âge à la réforme grégorienne», *Concilium*, 64 (1971), 47-52.

123 Véase más arriba, pp. 82-85.

124 *Ep.* 10.9. Puede verse una aplicación concreta de tales principios en O. Bertolini, «La dottrina gelasiana dei due poteri nella polemica per la successione nel regno de Lorena (869-870)», en *Mélanges Eugène Tisserant*, Vol. IV (Ciudad del Vaticano, 1964), pp. 35-58.

125 *Ep.* 12. 2.

126 *Tract.* 4. Nótese que en este tiempo el papa se refiere a sí mismo como vicario de Pedro, y no de Cristo. Más adelante, cuando Inocencio III tomó el título de «Vicario de Cristo», esto implicaba que tenía la autoridad última, no sólo sobre el orden sacerdotal, sino también sobre el real. Véase Ullman, *Papal Government*, p. 26.

tal primacía nunca se había ejercido sobre el Oriente, y Gregorio sabía muy bien que nunca podría hacerse efectiva mientras Constantinopla continuara siendo el centro del poder político en esa región, el papa sí parece haberse percatado de que las pretensiones por parte de Constantinopla no podían aceptarse sin minar la autoridad romana sobre la iglesia occidental. Por lo tanto, protestó que su colega de Constantinopla no tenía derecho a tomar el título de «patriarca ecuménico».[127]

Empero no fue tanto como teólogo, sino más bien como administrador práctico, que Gregorio contribuyó al crecimiento del poder papal. En una época en que el antiguo orden de la *pax romana* se había derrumbado, y amenazaba llevar consigo todo vestigio de la civilización, Gregorio hizo que la iglesia llenara el vacío resultante e hizo de ella la heredera y preservadora de los valores de la antigüedad, así como la guardiana del orden. Luego, mientras en el Oriente la iglesia y su jerarquía seguían sujetas al emperador, en el Occidente el imperio desapareció, y la iglesia tomó varias de sus funciones.

Tal proceso llegó a su culminación el día de Navidad del año 800, cuando el Papa León III colocó la corona imperial sobre la cabeza de Carlomagno. Empero esa misma culminación era también una señal de peligro para el poder papal. El propio León estaba en la corte porque se le había hecho necesario responder a acusaciones contra él que se habían hecho ante el poderoso rey franco. Aunque el imperio carolingio fue efímero, al resurrección de la ideología imperial a la larga llevaría a serios conflictos entre los emperadores y los papas. Como resultado de esos conflictos, la teoría de la autoridad papal se extendería aún más.

127 *Reg*. 5. 37.

V

La edad oscura

Un antiguo historiador, buscando palabras con qué describir el siglo X, lo califica de «oscuro, de hierro y de plomo».[1] Estas palabras se aplican con justicia, no solo al siglo X, sino también a las últimas décadas del IX y casi todo el X. Tras la muerte de Carlos el Calvo, la decadencia del poderío carolingio se acelera cada vez más. Las luchas internas entre los herederos de diversas porciones del antiguo imperio de Carlomagno, y las invasiones de normandos, sarracenos y húngaros, crearon un constante estado bélico en el que la cultura —y con ella el pensamiento teológico— no podía menos que sufrir. Como antaño, los monasterios trataron de conservar algo de la cultura y erudición del pasado. Pero la mayoría de ellos, por encontrarse fuera de las ciudades amuralladas, estaba expuesta al pillaje de los invasores, y muchas bibliotecas valiosas fueron destruidas o dispersas. En medio de este caos, la Iglesia no podía imponer el orden, pues ella misma se encontraba pasando por tiempos difíciles. Los papas, criaturas de uno u otro soberano, frecuentemente eran juguete de los movimientos políticos de la época. No faltó entre ellos quien muriera asesinado, ni tampoco quien se prestara a juzgar y condenar a su predecesor ya muerto.[2] En la segunda mitad del siglo X, un joven

---

1 Baronio, citado en R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*, Vol. II *Edad Media* (*BAC*, CIV, Madrid, 1958), pp. 131-132.

2 En el llamado «Concilio cadavérico» del año 897 el cadáver del Papa Formoso fue traído ante el concilio, juzgado y condenado. Se procedió entonces a declarar nulo su

que no contaba aún veinte años se ciñó al mismo tiempo la corona imperial y la tiara pontificia —bajo el nombre de Juan XII— e hizo del papado un juguete, no solo de sus ambiciones políticas, sino aun más de sus caprichos de juventud.

El advenimiento al trono imperial de la casa de Sajonia —con Otón I, en el 962— no trajo sosiego a la Iglesia. Frecuentemente, a pesar de los esfuerzos de los emperadores, hubo varias personas que pretendían ser el legítimo sucesor de San Pedro. Muchas de éstas eran solo criaturas, o bien del Emperador, o bien de algunas de las facciones romanas. Bajo Otón III, cuando Gerberto de Aurillac ocupó el trono pontificio bajo el título de Silvestre II (999-1003), hubo un breve período de orden y un intento de reforma. Pero tras este fugaz momento se reanudaron las luchas, las irregularidades y las inmoralidades en torno a la Santa Sede.

Conrado II, el primer emperador de la casa de Franconia (1024-1039), tampoco impuso el orden en Roma. En el entretanto, había ido surgiendo en la Iglesia un partido reformador, relacionado originalmente con la reforma monástica de Cluny, y luego con los nombres de Hildebrando, Humberto, Bruno de Toul y Gerardo de Florencia. Por fin, con el apoyo del emperador Enrique III, este partido se posesionó de la Santa Sede, colocando en ella a Bruno de Toul, que tomó el nombre de León IX (1049-1054). A partir de entonces, y a pesar de algunos tropiezos e interrupciones, tuvo lugar una gran reforma eclesiástica que culminó bajo el pontificado de Hildebrando, quien tomó el nombre de Gregorio VII (1073-1085).

Fue entonces que comenzaron a surgir los albores de lo que sería el renacimiento del siglo XII, al que dedicaremos el próximo capítulo.

Las escuelas y la cultura del siglo IX

Empero esto no debe darnos a entender que durante este periodo oscuro las letras y la teología desaparecieron por completo. Por el contrario, hubo varios centros monásticos y escuelas catedralicias en las que se continuó la vida intelectual, aunque desprovista de originalidad.

En el siglo IX, en tiempos de la disolución del imperio carolingio, el principal de estos centros era el de San Germán de Auxerre. Allí

pontificado y las órdenes por él conferidas, a desnudarle de sus vestiduras sacerdotales y a cortarle los dedos con que antes había bendecido al pueblo. Todo esto, porque su sucesor Esteban VI pertenecía a un bando político opuesto al de Formoso.

floreció, en tiempos de Erigena, Enrique —o Heirico— de Auxerre, quien escribió comentarios sobre San Agustín. La influencia de Erigena es notable en él, pues adopta el esquema del sabio irlandés en lo que a la división de la naturaleza se refiere. Sin embargo, quizá por razón de sus lecturas de Boecio, rechaza el realismo de Erigena y afirma que la realidad de las cosas está en su sustancia particular.[3]

Remigio de Auxerre, discípulo de Enrique, fue el más notable pensador de esa escuela. Su vida puede tomarse por símbolo de la importancia que estaban cobrando las escuelas catedralicias, pues en el año 893 fue llamado por el arzobispo de Reims para enseñar en las dos escuelas de esa ciudad. Más tarde, respondiendo a un llamado semejante, Remigio se trasladó a París. Allí fue maestro de Odón, el futuro propulsor de la reforma de Cluny, de modo que su vida muestra además cómo las escuelas catedralicias, que recibieron de los monasterios muchos de sus primeros y mejores maestros, luego contribuyeron a la renovación de la vida monástica. Al igual que su maestro Enrique, Remigio comentó a San Agustín. Su comentario sobre Boecio, atribuido anteriormente a Erigena,[4] sentó la pauta para una larga serie de comentarios similares. Aunque en él la influencia de Escoto resulta manifiesta, Remigio se aparta del sabio irlandés en aquellos puntos en que Erigena mostraba más claramente la influencia de los griegos: las fórmulas trinitarias y su posición ante el *filioque*. Por otra parte, Remigio es más fiel a Erigena que Enrique, pues sigue el realismo con respecto a los universales que había sido característico del gran maestro de la corte de Carlos el Calvo.

En el campo estrictamente teológico, Remigio compuso comentarios sobre el Génesis[5] y sobre los Salmos.[6] Estos se caracterizan por la interpretación alegórica de las Escrituras, cuya historia de la creación a menudo se refiere veladamente a Cristo, los evangelistas y la Iglesia. En cuanto al ser humano, se dice que fue creado a imagen y semejanza

3 E. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, Vol. I, (Madrid, 1958), pp. 281-282; E. Jeauneau, «Influences érigéniennes dans une homélie d'Héric d'Auxerre», en J.J. O'Meara y L. Bieler, eds. *The Mind of Erigena* (Dublín, 1973), pp. 114-24.

4 Le ha sido restituido a Remigio por D. M. Cappuyns, «Le plus ancien commentaire des 'Opuscula sacra' et son origine», *RThAM*, III (1931), pp. 237-272. Sobre el lugar que ocupa dentro del contexto intelectual de su época, véase C. Leonardi, «Remigio d'Auxerre e l'eredità della scuola carolingia», en *I classici nel Medievo e nell'Umanesimo*, No. 42 (Génova, 1975), pp. 271-88.

5 *PL*, CXXXI, 53-134.

6 *PL*, CXXXI, 145-844. Hay además comentarios al Cantar de los Cantares, a los Doce Profetas Menores y a las Epístolas de San Pablo que han sido atribuidos a Haimón de Halbersetadt, a Haimón de Auxerre, y a Remigio. No podemos discutirlos aquí. En todo caso, pertenecen al siglo IX.

de Dios porque era racional e inmortal, y en esto consiste la imagen; y porque era santo y justo, y en esto consiste la semejanza. Al pecar y caer, perdió la semejanza de Dios, pero no la imagen. Siguiendo a Erigena, Remigio afirma que el ser humano es un microcosmos, pues en su cuerpo se encuentra el alma presente en todos los lugares, y no localizada en ninguno de ellos, así como Dios está presente en el mundo sin estar limitado a lugar alguno.[7]

También a fines del siglo IX y principios del X había cierta actividad teológica e historiográfica en el monasterio de San Galo, en Alemania. Allí floreció Notker Balbulo, quien compuso un *Martirologio* que resulta interesante por cuanto nos da una idea de los conocimientos históricos de la época.[8] El mismo interés presenta la *Crónica* de Regino de Prum, compuesta en 915,[9] así como las obras de Anastasio el Bibliotecario, que vivió en Roma a fines del siglo IX.[10] En el siglo XI, Raúl Glaber continúa esta traducción historiográfica con su *Historia universal.*[11]

La teología en el siglo X

En el siglo X, las obras teológicas más importantes son el *Tratado del cuerpo y de la sangre del Señor,* de Gezón de Tortona,[12] el *Tratado del Anticristo,* de Adsón de Luxeuil o de Montierender,[13] y los *Comentarios sobre San Pablo,* de Attón de Verceil.[14]

Gezón, abad de San Pedro y San Mariano en Tortona, Lombardía, compuso su tratado inspirado por la lectura del de Pascasio Radberto que hemos discutido en el capítulo anterior. Por lo demás, su doctrina es la misma de Pascasio, y las porciones originales de Gezón nada añaden a la enseñanza eucarística del monje de Corbie, sino que tratan más bien de otras doctrinas fundamentales del cristianismo y de milagros ocurridos en torno a la eucaristía.

Adsón fue uno de los más famosos maestros de su tiempo, y por ello fue llamado a enseñar o a tomar parte en la organización de las escuelas episcopales de Toul, Langres, Troyes y Chalons. Su *Tratado del Anticristo,* a veces atribuido a Alcuino, está dirigido a la viuda de Luis IV de

7 *Commentarius in Genesim,* I, 37 (*PL,* CXXXI, 57).
8 *PL,* CXXXI, 1029-1164.
9 *PL,* CXXXII.
10 *PL,* CXXVII-CXXIX.
11 *PL,* CXLI, 609-758.
12 *PL,* CXXXVII, 371-406.
13 *PL,* CI, 1291-1298.
14 *PL,* CXXXIV, 125-834.

Ultramar. En el, Adsón emplea la doctrina del Anticristo, y el hecho de que muchos de sus ministros son laicos, para llamar a la reina al bien y la justicia. Pero, en caso de que sea tentada por el Anticristo, la reina tiene todavía el consuelo de saber que en los últimos tiempos, después que el Anticristo sea destruido, el Señor concederá cuarenta días para que los que hayan sido tentados por él hagan penitencia.[15]

Attón fue consagrado obispo de Verceil en el año 924, y luego llegó a ser Gran Canciller de la corte de Lotario II de Francia. A su muerte, en el 961, dejó tras sí varias obras, entre las que se encuentran sus *Comentarios sobre San Pablo.* Estos comentarios, así como sus otras obras, muestran que en uno de los periodos de más oscuridad en la historia de la Iglesia todavía había personas con una vasta cultura, capaces de continuar la labor exegética de los siglos anteriores. Sobre esta tradición es que florecerá el gran renacimiento de los siglos XII y XIII. Por lo demás, el pensamiento de Attón no tiene gran originalidad.[16]

El siglo X conoció también sus literatos. Notable entre ellos es la monja Rosvita, que se atrevió a escribir dramas religiosos siguiendo el modelo de Terencio; sus eruditos, como Raterio de Verona; sus reformadores monásticos: la larga serie de hábiles abades de Cluny; y aun sus herejes, como Vilgardo de Rávena. Si hemos de creer lo que nos dicen los cronistas de la época, la herejía de Vilgardo consistía en dar tanta importancia a los clásicos —especialmente a Horacio, Virgilio y Juvenal— que llegó a tenerlos por inspirados e infalibles, y pretendió tener comunicación directa con ellos. Condenado y muerto, sus seguidores se esparcieron por Cerdeña y España.[17]

15 *PL,* CI, 1298. Véase R. Konrad, *De ortu et tempore Antichristi: Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der* (Munich, 1964); M. Rangheri, «La 'Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi' di Adsone di Montier-en-Der e le sue fonti», *StMed,* III, 14 (1973), 677-723; D. Verhelst, «La préhistorie des conceptions d'Adson concernent l'Antichrist», *RThAM,* 40 (1973), 52-103; R.K. Emerson, «Antichrist as Anti-Saint: The Significance of Abbot Adso's 'Libellus de Antichristo'», *AmBenRev,* 30 (1979), 175-90.
16 Attón interpretaba la presencia de Cristo en la eucaristía en términos espiritualistas. Véase: A. J. MacDonald, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine* (London, 1930), p. 245; S.F. Temple, «Atto of Vercelli: Church, State and Society in the Tenth Century», *Dissertation Abstracts,* 31 (1970-1971), 1715.
17 Gilson, *op. cit.,* pp. 288-289.

El siglo XI: Gerberto de Aurillac y Fulberto de Chartres

En el siglo XI comienzan a verse algunos atisbos, a menudo aislados, de lo que será el despertar del siglo XII. A principios de siglo ocupa la sede romana, bajo el título de Silvestre II, el erudito Gerberto de Aurillac. Poco después su discípulo Fulberto llega al episcopado de Chartres, y allí da origen a una tradición académica que dará su fruto un siglo después. Por fin, en la segunda mitad del siglo, el partido reformador se posesiona del poder, y esto crea disputas sobre la relación entre las autoridades civiles y las eclesiásticas. Además, en esa época descuella el arzobispo Lanfranco de Canterbury, cuya controversia eucarística con Berengario de Tours encontró ecos que prueban que ya existían las inquietudes teológicas que desembocarían en el siglo XII. Anselmo, arzobispo de Canterbury de 1093 a 1109, por su obra y espíritu pertenece ya al siglo XII.

En cierto modo, Gerberto es heredero de la tradición de Remigio de Auxerre,[18] pues se formó en el monasterio de Aurillac, que había sido reformado por Odón de Cluny, quien a su vez había sido discípulo de Remigio. Además, fue a España, donde aprendió mucho de la ciencia árabe, que luego introdujo en la Europa cristiana. Como estudioso, la mayor parte de su producción tuvo lugar en los años del 972 al 982, cuando era maestro en la escuela de Reims, y casi toda ella trata de asuntos no estrictamente teológicos tales como «la división de los números», la geometría y «la construcción de la esfera». Tiene además un breve tratado *De lo racional y del uso de la razón*,[19] que muestra su habilidad dialéctica, y que influyó en el modo en que el siglo XII se planteó la cuestión de los universales.

El más notable de los discípulos de Gerberto fue Fulberto de Chartres,[20] probablemente oriundo de la Picardía, quien tras estudiar bajo Gerberto de Reims se dirigió a Chartres. Allí transcurrió casi todo el resto de su vida, pues en 1009 fue nombrado obispo de esa ciudad, y a partir de entonces tuvo que dedicar buena parte de su tiempo a labores

18 Sobre su impacto en la vida intelectual de su época, véase U. Lindgren, *Gerbert von Aurillac und das Quadrivium: Untersuchungen zur Bildung im Zeitalter der Ottonen* (Wiesbaden, 1976).

19 *PL*, CXXXIX, 157-168.

20 Sobre su carrera como maestro, hay varios puntos que se debaten todavía. Véase L.C. MacKinney, *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres* (Notre Dame, 1957), pp. 24-25. Y también F. Behrends, *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres* (Oxford, 1976).

administrativas. Acerca del carácter de sus actividades docentes, tanto antes de ser obispo como después, es difícil decir mucho con certeza absoluta.[21] En todo caso, su fama se difundió por toda la Galia, y muchas personas que tuvieron algún contacto con él luego resultaron ser personajes notables en medio de la escasa vida intelectual de sus tiempos. Además, tampoco cabe duda de que Fulberto, si bien quizá no como maestro, al menos como obispo, contribuyó a hacer de Chartres un centro intelectual que gozaría de gran prestigio en la próxima centuria. El más famoso discípulo de Fulberto no fue un seguidor de sus doctrinas, sino Berengario de Tours, quien se rebeló contra ellas y dio así origen a la más importante controversia teológica del siglo XI.

Puesto que los dos temas cruciales de la controversia que tuvo lugar alrededor de la doctrina de Berengario, así como de todo el resto del siglo XI, son la relación entre fe y razón por una parte, y la presencia del cuerpo de Cristo en la eucaristía, por otra, debemos ver brevemente estos dos aspectos del pensamiento de Fulberto.

En lo que a la fe y la razón se refiere, Fulberto cree que ambas facultades han sido dadas por Dios, y que por tanto ambas son buenas y útiles. Cada una de ellas, sin embargo, tiene sus objetos propios de conocimiento, de igual modo que cada uno de los sentidos corporales tiene objetos propios a su percepción. Los altos misterios de Dios no son objetos propios del conocimiento racional, sino solo de la fe, pues, aunque la mente desee alzarse hasta la visión de los secretos divinos, su debilidad es tal que solo logra caer en el error. «Las profundidades de los misterios de Dios no son reveladas al esfuerzo intelectual humano (*humanae disputationi*), sino a los ojos de la fe».[22] Estos misterios necesarios para la salvación son tres: la Trinidad, las razones del lavacro del bautismo, y «los dos sacramentos de la vida, es decir, los que contienen el cuerpo y la sangre del Señor».[23] De estos tres misterios el que aquí nos interesa es el tercero, es decir, el de la eucaristía.

La eucaristía, como la Trinidad y el bautismo, no es objeto de razón, sino de fe. «El misterio [de la eucaristía] no es terreno, sino celeste; no es dado para la comparación humana, sino para la admiración; no ha de disputarse, sino de temerse; ...no ha de estimarse por la visión del

21 Mientras sabemos que antes de ser obispo Fulberto tenía ciertas responsabilidades en la escuela catedralicia de Chartres, no sabemos en qué consistían. No hay pruebas de que haya continuado enseñando formalmente después de su consagración, aunque tampoco hay pruebas de lo contrario.

22 *Epístola V* (*PL*, CXLI, 196).

23 *Ibid.*, (*PL*, CXLI, 197).

cuerpo, sino por la intuición del espíritu».[24] En él, el cuerpo de Cristo se encuentra verdaderamente presente en los elementos visibles, de tal modo que los comulgantes se alimentan de él. Si el Verbo se ha hecho carne, y nosotros tomamos verdaderamente esa carne en la cena del Señor, hay que confesar que Cristo está en nosotros «naturaliter», y que por tanto estamos en Dios, porque el Padre está en Cristo y Cristo en nosotros.[25] En cuanto al modo en que esto tiene lugar, Fulberto no emplea el lenguaje preciso en la doctrina de la transubstanciación. El no distingue entre la sustancia del cuerpo de Cristo y los accidentes del pan y del vino, sino entre la «sustancia exterior» que son los elementos y la «sustancia interior» que es el cuerpo y la sangre del Señor. Esta sustancia interior, aunque muy real, y aunque se toma al comer y beber la sustancia exterior, requiere en quien la recibe una disposición interior, que envuelve el «paladar de la fe», «las fauces de la esperanza» y las «vísceras de la caridad».[26] Y si alguien todavía duda de esta doctrina, recuerde que Dios, que pudo crear sus criaturas de la nada, mucho más fácilmente puede transformar estas mismas criaturas dándoles una mayor dignidad, e infundirles —*transfundere*— la sustancia del cuerpo de Cristo.[27]

Berengario de Tours y Lanfranco de Canterbury: La controversia eucarística

Berengario de Tours, el más famoso discípulo de Fulberto, adoptó posiciones muy distintas de las de su maestro. Nacido probablemente a fines del siglo X o principios del XI, Berengario estudió en Chartres y más tarde regresó a Tours, donde primero practicó la medicina y luego la enseñanza, hasta llegar a ser rector de las escuelas de esa ciudad. Allí su fama creció notablemente, y Tours vino a ser uno de los principales centros intelectuales de Francia. Berengario, a diferencia de Fulberto y de la mayoría de los eruditos de la época, prestaba gran autoridad a la razón en las cuestiones de la fe. Según, él, el ser humano ha sido creado a imagen de Dios en virtud de su razón, y sería el extremo de la necedad pretender que no hiciese uso de ella.[28] Esto le llevó a ser gran admirador de Erigena, que en sus obras hace amplio uso de la dialéctica. Sin

24 *Ibid.*, (*PL*, CXLI, 201).
25 *Ibid.*, (*PL*, CXLI, 202).
26 *Ibid.*
27 *Ibid.*, (*PL*, CXLI, 204).
28 *De sacra coena* (ed. Vischer, Berlín, 1834), pp. 100-101.

embargo, había una gran diferencia entre lo que Erigena entendía por razón y lo que Berengario entendía por tal. Para Erigena, la razón procedía mediante el contacto de la mente humana con ideas eternas e invisibles. Berengario prefiere partir de los sentidos como base para la actividad dialéctica.[29] Es por esto que Lanfranco más tarde le acusará diciendo «abandonas las autoridades sagradas y te refugias en la dialéctica».[30] Y es por esto también que, aunque Berengario no nos ha dejado testimonio de haberse ocupado de la cuestión de los universales, muchos autores modernos le cuentan entre los nominalistas. Es cierto que su doctrina eucarística y su insistencia en los sentidos concordarían bien con el nominalismo.

Berengario fue llevado a la controversia eucarística, primero, por su admiración hacia Escoto Erigena; luego, por su propia inclinación racionalista; por último, por intrigas políticas y eclesiásticas que hicieron de él un instrumento de ambiciones que él mismo desconocía. Primero, pues, la controversia giró alrededor de la ortodoxia del tratado de Ratramno *Del cuerpo y la sangre del Señor* que, como hemos dicho anteriormente, era atribuido en el siglo XI a Erigena. Berengario lo tenía por tal, y enseñaba a sus discípulos la doctrina de «Juan Escoto» sobre la eucaristía. Cuando esto dio origen a la controversia, Berengario pasó a defender las doctrinas de Ratramno con su propia habilidad dialéctica. A partir de entonces, la discusión cobró vuelos, y Berengario fue condenado repetidamente, las más de las veces en medio de intrigas relacionadas con el interés de las autoridades eclesiásticas de establecer su poder por encima de las civiles. Varias veces Berengario, llevado ante la alternativa entre la muerte y la retractación, escogió esta última, solo para volver a su antigua doctrina tan pronto pasaba el peligro.[31] Berengario murió ya anciano, en una pequeña isla en las afueras de Tours, sin haber abandonado definitivamente sus doctrinas.[32]

Resulta imposible fijar la fecha de los comienzos de esta nueva controversia eucarística. Por una parte, no cabe duda de que la cuestión de la presencia de Cristo en la comunión preocupaba a los pensadores de la época, y ya hemos visto cómo Fulberto escribió acerca de ella. Por otra parte, los primeros documentos en los que se une el nombre de Berengario a la cuestión eucarística datan de alrededor del año 1048. A

29 A. Clerval, *Les écoles de Chartres au Moyen Âge* (París, 1895), p. 120.
30 *Liber de corpore et sanguine Domini*, vii (*PL*, CL, 416).
31 Los concilios más importantes que le condenaron fueron los de Roma en 1059 y 1080. Este último tuvo lugar en tiempos de Gregorio VII, que hasta entonces había tratado a Berengario con paciencia y longanimidad.
32 La larga tradición que afirma lo contrario no parece ser fidedigna.

partir de entonces, los textos se multiplican, de modo que resulta bastante exacto decir que la controversia eucarística tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XI.[33]

El documento del año 1048 es una carta que Hugo, obispo de Chartres, dirigió a Berengario al recibir noticias de sus opiniones eucarísticas.[34] En esta epístola se ve claramente que eran dos los aspectos de la doctrina de Berengario que preocupaban a sus contemporáneos: su negación de que la esencia del pan y el vino sea transformada, y su afirmación según la cual el cuerpo de Cristo está presente solo «intelectualmente», es decir, espiritualmente. Hugo afirma frente a Berengario que el pan deja de ser tal y se convierte literalmente en cuerpo de Cristo, aun cuando conserva el sabor del pan. De lo contrario, este supuesto cuerpo no tendría poder alguno, y la comunión resultaría vana.[35]

Además de esta carta de Hugo, hay varios otros documentos suscitados por los primeros embates de la controversia,[36] que no añaden gran cosa a lo que ya había sido dicho por Hugo, o por alguno de los Padres.

La controversia tomó nuevos vuelos cuando, tras su condenación en Roma en 1059, Berengario publicó un *Opúsculo*[37] en el que insistía sobre sus doctrinas. Puesto que a este opúsculo respondió Lanfranco con su *Libro del cuerpo y la sangre del Señor contra Berengario*,[38] y puesto que éste a su vez le contestó en su tratado *De la sacra cena*,[39] la controversia desembocó en una confrontación entre los dos teólogos más notables de su época. Si bien un procedimiento estrictamente cronológico exi-

33 En toda esta sección sobre Berengario, seguimos la cronología de A. J. MacDonald, *op. cit.* Véase también J. de Montclos, *Lanfranc et Berenger. La controverse eucharistique du XIe siècle* (Lovaina, 1971). Sobre las etapas tempranas de la controversia, véase J.C. Didier, «Aux débuts de la controverse eucharistique de XIe siècle: Hughes de Bretuil, évêque de Langres, et Bérenger de Tours», *MSR* número especial (1977), 82-97.

34 *PL*, CXLII, 1325-1334.

35 *Ibid.*, 1327. Es interesante notar que Hugo llega a afirmar que el pan, una vez convertido en cuerpo de Cristo, resulta indestructible, aun tras ser ingerido.

36 *Epistola Beregarri ad Ascelinum* (*PL*, CL, 66); *Epistola Ascelini ad Berengarium* (*PL*, CL, 67-68); Adelmano, *Ad Berengarium epistola* (*PL*, CXLIII, 1289-1296); Frolando de Senlis, *Epistola ad Berengarium* (*PL*, CXLIII, 1369-1372); Durand de Troarn, *De corpore et sanguine Domini* (*PL*, CXLIX, 1375-1424); Eusebio Bruno, *Epistola ad Berengarium magistrum de sacramento eucharistiae* (*PL*, CXLVII, 1201-1204). Esta última epístola pertenece al periodo posterior al concilio de Roma (1059).

37 Este *Opúsculo* se ha perdido, pero Lanfranco cita suficientes porciones de él para darnos una idea de su contenido. Véase la nota siguiente.

38 *PL*, CL, 407-442.

39 Editado por Vischer (Berlín, 1834).

giría que tratásemos cada una de estas tres obras separadamente,[40] las exigencias de la brevedad, así como el hecho de que no hay grandes diferencias entre el *Opúsculo* de Berengario y su último tratado, nos llevan a exponer primero la posición de Berengario frente a Lanfranco,[41] y luego la posición de éste frente al teólogo de Tours.

Berengario rechaza la doctrina de sus opositores en dos puntos: en la idea según la cual el pan y el vino dejan de existir, y en la pretensión de que el cuerpo de Cristo, que nació de María, está presente físicamente en el altar. Ambas doctrinas le parecen absurdas.

En primer lugar, con respecto a la permanencia del pan y el vino en el altar, Berengario afirma que aun sus adversarios, sin percatarse de ello, la conceden. Así, cuando dicen que el pan y el vino son el cuerpo y la sangre de Cristo, están diciendo que el pan y el vino todavía son algo: el cuerpo y la sangre de Cristo.[42]

Además, si el color y el sabor del pan y el vino permanecen aun después de la consagración, esto quiere decir que la sustancia de los elementos permanece también, pues los accidentes no pueden separarse de las sustancias en que existen.[43]

En segundo lugar, en cuanto a la presencia del cuerpo de Cristo, Berengario se niega a aceptar las consecuencias que tal presencia acarrearía. El cuerpo de Cristo, el mismo que nació de María, está en el cielo, y no hay porciones de su carne en cada altar, ni hay millones de cuerpos de Cristo.[44] Jesucristo fue sacrificado de una vez por todas, y la comunión es un recordatorio de este sacrificio.[45] En resumen, ni el pan es asumido hasta el cielo, ni el cuerpo de Cristo desciende de él, y en consecuencia el pan sigue siendo tal.[46]

Esto no quiere decir, sin embargo, que Berengario piense que la comunión sea solo un recordatorio del sacrificio de Cristo, una especie de ejercicio sicológico en el que la Iglesia hace un esfuerzo por despertar su recuerdo de los acontecimientos del Calvario. El sostiene que la comunión es eficaz, y que, sin que el pan y el vino dejen de existir, vienen a ser «sacramento», es decir, señal, del cuerpo de Cristo, que

40 Así lo hace Mac Donald, *op. cit.*, pp. 285-330.

41 De hecho, el *Opúsculo* no iba dirigido contra Lanfranco, sino contra el cardenal Humberto, quien le había obligado a retractarse en 1959.

42 *PL*, CL, 414; *De sacra coena*, p. 279.

43 *De sacra coena*, p. 171.

44 *Ibid.*, pp. 198-199, 237.

45 *Ibid.*, pp. 131, 272-273. En *PL*, CL, 425, Lanfranco citaba a Agustín en sentido contrario.

46 *PL*, CL, 439.

está en el cielo. Luego, aunque no en sentido estricto, se puede decir que el sacramento es el cuerpo y la sangre del Señor.[47]

Lanfranco, el gran contrincante de Berengario, era natural de Pavía, y había sido abogado y después profesor de derecho y gramática. Poco antes de mediar el siglo se unió al monasterio de Bec, a cuya escuela dio gran fama. De allí pasó a otro monasterio y finalmente fue nombrado arzobispo de Canterbury (1070), cargo que ocupó con distinción hasta su muerte en 1089. Aparte de su *Libro del cuerpo y la sangre del Señor*, dejó comentarios a las epístolas de San Pablo, varias cartas y otras obras menores.[48] Antes de escribir su libro contra Berengario, había tenido contactos con él al asistir a algunas de sus conferencias en Tours, además de una carta que Berengario le envió y que, por ser entregada a la curia antes que a Lanfranco, produjo no pocas dificultades al prior de Bec.

En su raíz, la diferencia entre Lanfranco y Berengario está en sus diversas actitudes ante la autoridad eclesiástica. Lanfranco reprochaba a Berengario el dar demasiada importancia a la dialéctica y muy poca a la autoridad, y quizás por esa razón Berengario incluyó numerosas referencias bíblicas y patrísticas en *De la sacra cena*. Sin embargo, el propio Lanfranco no era en realidad antidialéctico, pues en su propio libro, siempre que se le presenta la oportunidad, trata de refutar a Berengario mediante el uso de la lógica.[49] La posición de Lanfranco consistía más bien en hacer uso de la razón y de su estructura formal, la dialéctica, pero siempre dentro de los marcos de la ortodoxia según la definían las Escrituras y la tradición de la Iglesia.[50] Aunque la razón es buena, y debemos usarla, lo que nos es dado por la fe y no puede ser alcanzado por el entendimiento ha de ser creído con humildad y paciencia.[51]

La doctrina eucarística de Lanfranco se opone radicalmente a la de Berengario. El cuerpo de Cristo está realmente presente en la eucaristía, y esto por una transformación en la esencia misma de los elementos consagrados,[52] de tal modo que ya no son pan y vino. De hecho, si las Escrituras y los Padres se refieren a ellos como «pan» y «vino» lo hacen

47 *PL*, CL, 423, 436; *De sacra coena*, p. 84.
48 Publicado todo en conjunto en: *PL*, CL, 101-640. Su *Comentario a los Salmos* se ha perdido.
49 Véase MacDonald, *op. cit.*, pp. 291-292.
50 *Liber de corpore et sanguine Domine*, xvii (*PL*, CL, 427). Hay una introducción general a la vida y pensamiento de Lanfranco: M. Gibson, *Lanfranc of Bec* (Oxford, 1978).
51 *Ibid.*, xxi (*PL*, CL, 439).
52 *Ibid.*, ix (*PL*, CL, 420).

sólo simbólicamente, pues lo que hay en el altar es símbolo, aunque no del cuerpo ni la sangre de Cristo, sino del pan y el vino que antes estaban allí.[53]

Como bien señala MacDonald,[54] hay dos puntos en que la doctrina eucarística de Lanfranco resulta contradictoria. El primero de estos puntos se encuentra cuando Lanfranco afirma que en la comunión el pan material alimenta el cuerpo al tiempo que el Cuerpo de Cristo alimenta el alma.[55] ¿Cómo puede un pan que no existe alimentar un cuerpo? El segundo se encuentra en la doble afirmación según la cual el cuerpo eucarístico de Cristo comienza a existir al momento de la consagración,[56] y ese cuerpo es el mismo que nació de María.[57] Claramente, ambas opiniones son irreconciliables. Lo que ha sucedido es que Lanfranco ha querido reconciliar la doctrina eucarística de Agustín con la de Pascasio Radberto, y hacerlo en términos lógicamente consecuentes.

La controversia eucarística no terminó con la condenación de Berengario. Además de varios escritores antidialécticos que atacaron a Berengario desde posiciones estrictamente conservadoras, entre ellos Pedro Damián, Wolfelm de Brauweiler y Manegold de Lautenbach, hubo todavía un Otlón de San Emmeran que se atrevió a insistir en la teoría agustiniana,[58] y que lo hizo con cierta medida de éxito. Güitmundo de Aversa, al igual que antes Lanfranco, atacó las teorías de Berengario haciendo uso del método dialéctico, y esto con más liberalidad que Lanfranco.[59] Su tratado *De la verdad del cuerpo y la sangre de Cristo*[60] parte de la omnipotencia divina para mostrar la vacuidad de los argumentos de Berengario. El viejo argumento según el cual el Dios que creó de la nada puede transformar lo que ya existe aparece de nuevo. Fue Güitmundo quien popularizó el uso del término «sustancial» más bien que «esencial» para referirse al cambio que, según él, ocurría al ser consagrados los elementos.[61] Su realismo llega a tal punto que afirma que el pan consagrado, puesto que no es pan, no nutre a quien lo come, y que si un sacerdote indigno, para probar que sí nutre, consagrase

53 *Ibid.*, xx (*PL*, CL, 436).
54 *Op. cit.*, pp. 294-295.
55 *Liber de corpore et sanguine Domine*, xx (*PL*, CL, 438).
56 *Ibid.*, xviii (*PL*, CL, 433).
57 *Ibid.*
58 Véase: MacDonald, *op. cit.*,, pp. 331-340.
59 *Ibid.*,, p. 341.
60 *PL*, CXLIX, 1427-1494.
61 MacDonald, *op. cit.*, p. 344.

grandes cantidades de pan, lo que sucedería sería, o bien que el pan no sería verdaderamente consagrado, dada la incredulidad del sacerdote, o bien que los demonios cambiarían el elemento consagrado, para engañar a los fieles, o bien que los ángeles lo cambiarían, para evitar su profanación.[62]

Ya a fines del siglo XI podía darse por terminada la controversia, aun cuando la doctrina de la transubstanciación no se definió sino hasta el año 1215. Las obras eucarísticas del siglo XII dan por sentado que la transformación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo es la doctrina ortodoxa, y a partir de esa presuposición tratan de enmarcarla dentro del conjunto de las demás doctrinas cristianas.

En cuanto a la controversia que tuvo lugar en el siglo XI, su importancia no está solo en el hecho directo de que a través de ella se llegó a formular la doctrina de la transubstanciación, sino también en el hecho de que esa controversia muestra cómo la segunda mitad del siglo XI preludia el renacimiento del XII. Tras la cuestión eucarística se esconde la otra, de mucho más alcance, del uso de la razón en la teología. Berengario la coloca por encima de la autoridad; Pedro Damián la repudia; Lanfranco y Güitmundo tratan de uncirla al carro de la autoridad; pero ninguno puede desentenderse de ella. En el siglo XII esta cuestión del uso de la razón —y la previa del carácter de la razón— ocupará buena parte del interés de los teólogos.

Otra actividad teológica

Por otra parte, el hecho de que la controversia eucarística ocupe una porción tan grande de este capítulo no debe dar a entender que solo de ella se ocuparon los teólogos de la época. La tensión con la iglesia oriental, cada vez mayor, llevó a personajes tales como el cardenal Humberto a escribir sobre ella. La cuestión de las investiduras llevó a varios teólogos a tratar sobre la autoridad de la Iglesia.[63] Además, ya a principios del siglo comenzó a aparecer en Francia y otras regiones de Europa occidental la herejía de los cátaros, que sería cruelmente perseguida en el siglo XIII.[64] A fines de la centuria, poco antes de la

62 *De corporis et sanguinis...*, II (*PL*, CXLIX, 1450-1453).

63 Por razones de claridad, estas dos controversias han quedado relegadas a capítulos posteriores. La primera será discutida cuando tratemos la teología oriental del siglo XI. La segunda será incluida en el capítulo sobre el siglo XII, pues fue en esa centuria que se llegó a una solución al menos provisional.

64 Puesto que los cátaros o albigenses ocuparon la atención de los siglos XII y XIII, y el XI solo conoció los inicios de su propagación, es en el XII que debemos discutirlos.

muerte de Berengario, el judío converso Samuel Marroquí compuso en árabe un *Libro de la pasada venida del Mesías*,[65] en el que trata de probar, casi siempre a base de textos del Antiguo Testamento, que Jesús era el Mesías, que los judíos pecaron al no recibirle como a tal, y que por ese pecado han sido dispersos por el mundo. El último capítulo de esta obra resulta curioso pues en él el autor aduce el testimonio del Corán en pro de Jesús.[66] ¡Sorprendente muestra del diálogo entre cristianos, judíos y musulmanes, menos de una década antes de que el papa Urbano II, al grito de «Dios lo quiere», volcara sobre Tierra Santa la ambición y el fanatismo de Europa!

65 Traducción latina del siglo XIV en (*PL*, CXLIX, 337-368).

66 Cap. xxvii (*PL*, CXLIX, 365-368).

VI

El Renacimiento del siglo XII

El siglo XII trajo consigo una nueva era en la historia del pensamiento cristiano.[1] El despertar teológico que había quedado interrumpido en medio del caos de la decadencia carolingia logró ahora producir sus frutos, no ya bajo la sombra de algún gran imperio, sino de una iglesia en vías de reforma que al mismo tiempo reclamaba para sus príncipes derechos y autoridad por encima de los príncipes seculares. Las condiciones económicas y sociales que dan origen al auge de las ciudades hacen que la teología se concentre menos en los centros monásticos y más en las escuelas catedralicias, anunciando así lo que serían las universidades del siglo XIII.

En el año 1099, último del siglo XI, muere Urbano II, el consolidador de la reforma gregoriana, Jerusalén cae conquistada por la Primera Cruzada, y en España muere el Cid. El siglo que tales acontecimientos introduce es el siglo del gótico primitivo, del amor romántico, del Reino Latino de Jerusalén, de los traductores que en Toledo vierten al latín la sabiduría que los árabes han conservado, de Ricardo Corazón de León

---

1 M. de Gandillac y E. Jeauneau, *Entretiens sur la Renaissance du 12e siècle* (París, 1968); M.D. Chenu, *Nature, Man and Society in the 12th Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West* (Chicago, 1968); R.L. Benson *et al.*, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Oxford, 1982).

y de San Bernardo de Claraval. El siglo que produjo tales hombres y tales acontecimientos no podía sino producir grandes teólogos y debates doctrinales.

El precursor: Anselmo de Canterbury

Ese siglo, sin embargo, no nació en el año 1100, sino el día, años antes, en que Anselmo de Bec —más tarde arzobispo de Canterbury— tomó la pluma para dar inicio a su vasta producción teológica.

Anselmo era natural de Piamonte, pero varios años de peregrinación y la fama de Lanfranco le llevaron al monasterio de Bec en Normandía. Allí llegó a ser monje en 1060, prior en 1063, y abad en 1078. En ese período, tras haber sido discípulo de Lanfranco, fue maestro de docenas de estudiosos que acudían a Bec para recibir sus enseñanzas. Fue también en Bec que escribió la mayoría de sus obras: el *Monologio*,[2] el *Proslogio*,[3] *Acerca del gramático*[4] y *Epístola de la encarnación del Verbo*.[5] Llamado a la sede de Canterbury en 1093, tuvo dificultades con el rey, en parte por la cuestión de las investiduras, y en 1097 abandonó su sede, partiendo en exilio voluntario hasta 1100. Durante este periodo tomó de nuevo la pluma y escribió su famoso tratado *Por qué Dios se hizo hombre*,[6] además de *De la concepción virginal y el pecado original*[7] y *Sobre la procesión del Espíritu Santo*.[8] De regreso a Canterbury, sus dificultades volvieron a surgir, y tuvo que partir en un segundo exilio que duró de 1103 a 1106. En esa fecha, resueltas sus diferencias con el poder laico, volvió a su sede, que ocupó en paz hasta el fin de sus días en 1109. Obra de estos últimos años es *De la concordia de la presciencia, la predestinación y la gracia con el libre albedrío*.[9]

El método teológico de Anselmo[10] consiste en plantearse un problema teológico y luego resolverlo, no a base de la autoridad de las

2 *BAC*, LXXXII, 188-347.
3 *Ibid.*, 358-409.
4 *Ibid.*, 442-483.
5 *Ibid.*, 684-735.
6 *Ibid.*, 742-891.
7 *BAC*, C, 4-77.
8 *Ibid.*, 82-167.
9 *Ibid.*, 206-285.
10 Sobre el método de Anselmo se ha discutido y escrito mucho. Hay un resumen de las interpretaciones más comunes en J. McIntyre, *St. Anselm and His Critics: A Re-interpretation of the Cur Deus homo* (Edinburgh, 1954). Aquí seguimos una interpretación semejante a la de McIntyre. Véase también: W. Betzendörfer, «Glauben und Wissen bei Anselm von Canterbury», *ZschrKgesch*, 48 (1929), 354-70; A.M. Jacquin,

Escrituras o de los Padres de la Iglesia, sino mediante el uso de la razón. El tipo de problema que Anselmo se plantea no es una mera cuestión especulativa, sino que es generalmente la posición equivocada de algún ateo o hereje, que es preciso refutar. A partir entonces de las presuposiciones que ese ateo o hereje aceptaría, aunque transformándolas a medida que el argumento progresa, Anselmo prueba la doctrina ortodoxa. Este método parece a primera vista en extremo racionalista, y de hecho Anselmo se lanza a probar doctrinas que la mayoría de los teólogos posteriores nunca trataría de probar por medios puramente racionales, tales como la Trinidad y la encarnación. Pero es necesario recordar que Anselmo el teólogo es siempre Anselmo el creyente, de modo que él ya cree lo que pretende probar, y el propósito de su trabajo no es llegar a la fe mediante la razón, sino mostrar su error a los incrédulos y hacer más rica y profunda la fe del propio teólogo. Este doble propósito se encuentra claramente expresado en *Por qué Dios se hizo hombre*:

> El fin de aquellos que hacen esta petición no es el llegar a la fe por la razón, sino el de complacerse en la inteligencia y contemplación de las verdades que creen. Quieren llegar a poder dar cuentas, en cuanto les es posible, de la esperanza que nosotros tenemos, a cualquiera que les pregunte sobre el particular.[11]

Luego, el propósito de la teología anselmiama no es escudriñar los secretos de Dios, llevada por una curiosidad ociosa, sino que es conducir la fe a su propia comprensión.

> No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comprar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyere, no llegaría a comprender.[12]

«Les 'rationes necessariae' de Saint Anselme», en *Mélanges Mandonnet*, II (París, 1930), 67-78; B. Geyer, «Zur Deutung von Anselms Cur Deus homo», *ThGl*, 34 (1942), 203-10; G.B. Phelan, *The Wisdom of Saint Anselm* (Latrobe, Pa., 1960); R. Campbell, «Anselm's Theological Method», *SJT*, 32 (1979), 541-62. Hay información bibliográfica y sobre diversos aspectos de la teología de Anselmo en los artículos de *Analecta Anselmiana*, que se publica en Frankfurt desde 1969.
11 I, i (*BAC*, LXXXII, 745).
12 *Proslogio*, 1 (*BAC*, LXXXII, 367).

Siguiendo esta metodología, Anselmo se planteó en el *Monologio* la cuestión de la existencia de Dios, y se hizo el propósito de probar esa existencia —así como los atributos divinos y la doctrina trinitaria— sin apelar a las Escrituras.[13] Sus argumentos en esa obra se reducen a uno solo: Si las cosas que existen participan en diversos grados de lo bueno, del ser y de la dignidad, esto se debe a que lo bueno, el ser y la dignidad no están sencillamente en ellas, sino que existen por encima y aparte de ellas. En el caso del ser, por ejemplo, las cosas son porque participan del ser, es decir, no subsisten en sí mismas, sino en otro. Ese otro que es el ser mismo —y que por necesidad lógica no puede ser más de uno[14]— es el ser supremo o sumo bien.[15]

El propio Anselmo no quedó satisfecho con esta argumentación, no porque le pareciera falaz, sino porque era muy complicada y requería varios pasos sucesivos. Tras buscar ansiosamente un argumento más sencillo, descubrió el que expuso en su *Proslogio*, y que más tarde recibió el nombre de «argumento ontológico». En el *Proslogio*, Anselmo trata de mostrar por qué el Salmo 13 dice que el insensato niega la existencia de Dios, es decir, por qué negar esa existencia constituye una insensatez, y llega al argumento siguiente, que merece ser leído con detenimiento:

> El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia; y sin duda alguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal, que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad.[16]

13 *Monologio* prólogo (*BAC*, LXXXII, 191). Véase P. Gilbert, *Dire l'ineffable: Lecture du 'Monologion' de S. Anselme* (París, 1984).

14 El argumento en este sentido puede resumirse diciendo que varios seres de tal naturaleza serían indistinguibles, y que aquello que no puede distinguirse en modo alguno es uno: el principio de la identidad de los indistinguíbles.

15 *Monologio*, 1-4 (*BAC*, LXXXII, 192-203).

En los capítulos tercero y cuarto, Anselmo vuelve sobre este mismo argumento, mostrando ahora que el ser que es tal que no se puede concebir otro mayor que él es Dios el Creador.

> Existes, pues, ¡oh Señor, Dios mío!, y tan verdaderamente, que no es siquiera posible pensarte como no existente, y con razón. Porque si una inteligencia pudiese concebir algo que fuese mayor que tú, la criatura se elevaría por encima del Creador y vendría a ser su juez, lo que es absurdo. Por lo demás, todo, excepto tú, puede por el pensamiento ser supuesto no existir. A ti solo, entre todos, pertenece la cualidad de existir verdaderamente y en el más alto grado.[17]
>
> Aquel que comprende lo que es Dios, no puede pensar que Dios no existe, aunque pueda pronunciar estas palabras en sí mismo, ya sin atribuirles ningún significado, ya atribuyéndoles un significado torcido, porque Dios es un ser tal, que no se puede concebir mayor que El. El que comprende bien esto, comprende al mismo tiempo que tal ser no puede ser concebido sin existir de hecho. Por consiguiente, quien entiende este modo de ser de Dios no puede pensar que no existe.[18]

Este argumento no fue aceptado sin más, sino que desde entonces ha sido un lugar común en la discusión filosófica y teológica.[19] Lo que

16 *Proslogio*, 2 (*BAC*, LXXXII, 367).

17 *Ibid.*, 3 (*BAC*, LXXXII, 369).

18 *Ibid.*, 4 (*BAC*, LXXXII, 371).

19 Además de su importancia para la historia de la filosofía por el uso o críticas que de él hicieron pensadores tales como Tomás de Aquino, Descartes, Kant y Hegel, este argumento ha sido el tema de una vasta cantidad de estudios recientes. Entre ellos, véase: K. Barth, *Fides quarens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (München, 1931); A. Kolping, *Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines spekulativen Programms fides quarens intellectum* (Bonn, 1938); A. Antweiler «Anselmus von Canterbury, *Monologion* und *Proslogion*», *Sch*, 8 (1933); 551-60; F.S. Schmitt, «Der ontologische Gottesbeweis Anselms», *ThR*, 32 (1933), 217-23; E. Gilson, «Sens et nature de l'argument de saint Anselme», *AHDLMA*, 9 (1934), 5-51; F. Spedalieri, «De intrinseca argumenti S. Anselmi vi et natura», *Greg*, 39 (1948), 204-12. J. L. Springer, *Argumentum ontologicum: Existentieele interpretatie van het speculatieve godsbewijs in het Proslogion van s. Anselmus* (Assen, 1948); C. Harstshorne, *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence* (La Salle, Ill, 1965); A. Schurr, *Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury* (Stuttgart, 1966). Varios de estos estudios, y

aquí nos importa, empero, es cómo fue recibido en su época y cómo Anselmo respondió a las objeciones. Poco después de la aparición del *Proslogio* un monje de Marmoutier, de nombre Gaunilo, escribió un breve *Libro en defensa del insensato*[20] en el que, al tiempo que elogiaba la obra de Anselmo en todo lo demás,[21] objetaba a su argumento para probar la existencia de Dios.

La objeción de Gaunilo era doble. En primer lugar, se negaba a conceder que aun el ateo tiene la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar otra cosa mayor. En segundo lugar, objetaba el modo en que Anselmo deducía la existencia a partir de la idea de ese ser. En cuanto al primer punto, Gaunilo arguye que la idea de «un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor» no se encuentra realmente en la mente de quien dice comprenderla; es decir, del ateo a quien aquí se llama insensato. Lo que el insensato comprende son las palabras que forman esa idea, y en este caso son palabras de muy difícil comprensión. Ese ser mayor que ninguno otro no puede ser comprendido por la mente humana de tal modo que de su esencia se puedan deducir conclusiones. Cuando el necio dice que comprende la idea de Dios, no quiere decir que sabe qué es Dios —lo cual sería absurdo— y por tanto no puede concluirse cosa alguna a partir de esa idea del insensato.[22]

La segunda objeción de Gaunilo es que de la perfección de una idea no puede deducirse la existencia de lo que ella representa. Supóngase, por ejemplo, que alguien tiene la idea de una isla que es la mejor posible. ¿Quiere esto decir que esa isla tiene que existir, porque si no existiera sería menos perfecta que las que de hecho existen? Ciertamente, no. Tal

otros, se encuentran resumidos y discutidos por A. C. McGill, «Recent Discussions of Anselm's Argument», en *The Many-faced Argument* (New York, 1967), pp. 33-110. El punto débil de la mayoría de estas interpretaciones es que su propósito no es descubrir lo que Anselmo quería decir, sino interpretar su argumento según presuposiciones que no son siempre las mismas del arzobispo de Canterbury. Para comprender el sentido del argumento de Anselmo hay que partir de la presuposición según la cual las palabras y los pensamientos que con ellas se expresan corresponden a la realidad. Para Anselmo, la existencia que se muestra por los sentidos es contingente, pues todo lo que los sentidos nos dan a conocer es pasajero. Solo es necesaria la existencia que se muestra a partir de la esencia, tal como él lo hace en su propio argumento. Quien no esté dispuesto a comprender esta presuposición anselmiana podrá ofrecer nuevas interpretaciones y críticas del argumento, pero no podrá entender su sentido original.

20 *BAC*, LXXXII, 406-415.

21 *Pro insipiente* (*BAC*, LXXXII, 415).

22 *Ibid.*, 4 (*BAC*, LXXXII, 411-413).

argumento sólo sería propuesto por alguien tan insensato como el necio que dijo en su corazón que no hay Dios.[23]

En respuesta a estas objeciones escribió Anselmo su *Apología contra Gaunilo*.[24] A la primera, Anselmo responde diciendo que el ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor sí puede concebirse, como lo prueba la fe del propio Gaunilo.[25] Naturalmente, aquí Anselmo no se enfrenta de veras a la objeción de Gaunilo, que no es que Dios no pueda concebirse, sino que el ateo —el insensato— le concibe como una idea compuesta por las ideas de varias palabras que comprende; es decir, que el insensato comprende qué ideas forman la noción del ser supremo, pero no cree que puedan unirse en una sola.

La segunda objeción de Gaunilo refuta lo que Anselmo no había dicho. En efecto, Anselmo no pretende que todo lo que se concibe como perfecto en su género tenga que existir —en este caso, la isla de Gaunilo— sino que el ser que se concibe como absolutamente perfecto ha de concebirse también como existente. La isla de Gaunilo pertenece a un género cuyos miembros pueden existir o no. El ser perfecto no pertenece a un género tal. Dicho de otro modo, la perfección no puede concebirse como inexistente, pues entonces se le concebirá como imperfecta.

Naturalmente, el argumento de Anselmo solo resulta válido dentro de ciertas presuposiciones que no todos están dispuestos a aceptar. Así, por ejemplo, presupone que la existencia es una perfección, que la perfección puede ser concebida, y que las estructuras de la realidad corresponden a las estructuras del pensamiento. Pero a pesar de ello ha sido seguido y utilizado en siglos posteriores por muchos notables teólogos y filósofos.

Este Dios cuya existencia Anselmo ha probado en el *Monologio* y después en el *Proslogio* es absolutamente simple, de tal modo que sus llamados «atributos» no son accidentes de su sustancia, sino que son su propia esencia.[26] Se puede decir que está en todo lugar y todo tiempo,[27] y que no está en tiempo ni lugar alguno,[28] pues en él están

23 *Ibid.*, 6 (*BAC*, LXXXII, 413-415).

24 *BAC*, LXXXII, 416-437.

25 *Ibid.*, 417.

26 *Monologio*, 16-17 (*BAC*, LXXXII, 231-237); *Proslogio*, 12 (BAC, LXXXII, 383).

27 *Monologio*, 20 (*BAC*, LXXXII, 243-245).

28 *Monologio*, 21 (*BAC*, LXXXII, 245-249).

todos los tiempos y lugares.[29] Este Dios, además, es trino.[30] Anselmo cree poder demostrarlo racionalmente, de igual modo que ha probado su existencia. No podemos detenernos aquí a exponer los argumentos con que pretende probarlo en el *Monologio*[31] y el *Proslogio*,[32] pero sí debemos decir una palabra acerca de su *Epístola de la Encarnación del Verbo*,[33] que dedicó a refutar las doctrinas de Roscelino, y de su tratado *De la procesión del Espíritu Santo*,[34] en el que defiende el *filioque*.

Roscelino de Compiegne era un fiel defensor del uso de la dialéctica en la investigación teológica. Aun cuando la mayoría de sus obras se ha perdido, su *Epístola a Abelardo*[35] y las obras escritas contra él que se han conservado nos dan una idea aproximada de sus doctrinas. A pesar de lo que se haya dicho por sus intérpretes, tanto en el siglo XII como después, Roscelino no era un racionalista en el sentido estricto del término. El estaba dispuesto a someter su pensamiento a la autoridad de la Iglesia, al menos tan dispuesto como lo estaba Anselmo. La razón por la cual Roscelino entró en conflicto con las autoridades, no fue el hecho de que hiciese uso de la dialéctica, sino más bien el marco nominalista en que se colocaba. Para él, las palabras que expresan ideas universales no son más que «el aire de la voz»; es decir, no se refieren a realidades que existan fuera de los individuos. La humanidad por ejemplo, no existe; lo que existe son los individuos humanos. Esto, llevado al terreno de la doctrina trinitaria, resulta en fórmulas que no podrían sino sorprender a sus contemporáneos. Según él, el único modo de entender la Trinidad es a base de tres sustancias, pues quien dice que son una sola sustancia tiene que decir que el Padre es el Hijo y que el Hijo es el Padre. Luego, la fórmula griega, que se refiere a las tres sustancias, es más adecuada.

> La sustancia del Padre no es otra cosa que el Padre y la sustancia del Hijo no es otra cosa que el Hijo, de igual modo que la ciudad de Roma es Roma y la criatura agua es agua. Así, pues, puesto que el Padre engendra al Hijo, la sustancia del Padre engendra la sustancia del Hijo. Porque una es la sustancia que engendra y la otra es la engendrada, ambas son diferentes, y siempre el que engendra y el engendrado son varios, y no una sola cosa.[36]

29 *Monologio*, 22-24 (*BAC*, LXXXII, 251-257); *Proslogio*, 19 (*BAC*, LXXXII, 393).
30 R. Perino, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio* (Romae, 1952), además de exponer los argumentos de San Anselmo, establece sus relaciones con San Agustín y con la teología posterior.
31 29-65 (*BAC*, LXXXII, 267-322).
32 23 (*BAC*, LXXII, 397-399).
33 *BAC*, LXXXII, 684-735. La *Commendatio* que aparece al principio de esta obra, aunque es de Anselmo, se refiere, no a este escrito, sino a *Cur Deus homo*.
34 *BAC*, 82-167.
35 *PL*, CLXXVIII, 357-372.

Esto es prácticamente todo cuanto puede decirse del pensamiento de Roscelino, pues el resto se ha perdido, o bien en el olvido, o bien en la tergiversación que de él hicieron sus adversarios. Pero esto basta para mostrar por qué sus contemporáneos le acusaron de triteísta. Convocado ante el concilio de Soissons en 1092, Roscelino condenó el triteísmo, posiblemente con la conciencia tranquila pues él no creía que hubiese tres dioses. Sin embargo, su persistencia en su doctrina le hizo objeto de varios ataques, entre ellos el de Anselmo que aquí nos interesa y más tarde otro por parte de Pedro Abelardo.

Anselmo se dispone a refutar esta posición, no a base de la Biblia, ya que Roscelino «o no cree en ella o la interpreta en un sentido falso»,[37] sino «por la razón, por medio de la cual intenta defenderse».[38] Aquí, sin embargo, no se trata tanto de probar la doctrina trinitaria como de mostrar los absurdos que hay envueltos en las fórmulas de Roscelino. Anselmo no encuentra dificultad alguna en mostrar tales absurdos. Pero quien, pasados los siglos, lee su obra, se percata de que Roscelino y Anselmo nunca llegan a encontrarse. El nominalismo del uno y el realismo del otro son tales que lo que para uno es razón es sinrazón para el otro, y viceversa.

En el tratado *De la procesión del Espíritu Santo*, Anselmo defiende la posición de la iglesia latina frente a los orientales.[39] Fiel a su método teológico, Anselmo trata de probar mediante el uso de la razón que el Espíritu Santo procede «del Padre y del Hijo». Aquí, sin embargo, sí apela a las Escrituras y a la doctrina trinitaria ortodoxa, pues éstas son autoridades que sus adversarios, los «griegos», aceptan.

Aparte de su argumento para probar la existencia de Dios, la obra de San Anselmo que más ha sido estudiada y discutida es su tratado sobre *Por qué Dios se hizo hombre*.[40] En él pretende probar la necesidad

36 *Epistola ad Abaelardum* (*PL*, CLXXVIII, 366).
37 *BAC*, LXXXII, 697.
38 *Ibid.*
39 El mejor estudio que conocemos —aunque demasiado esquematizado— es el de M. Wilniewczye, *De processione Spiritus Sancti secundum sanctum Anselmum* (Civitas Vaticana, 1957).
40 La última monografía que conozco es la del Kr. Strijd, *Structuur en inhoud van Anselmus' «Cur Deus homo»* (Assen, 1958). Contiene una bibliografía y abundantes

de la encarnación, otra vez por métodos racionales, aunque dando por sentados el pecado original, el amor de Dios, y su justicia.

Anselmo rechaza la teoría según la cual el propósito de la encarnación y pasión de Cristo fue librar al hombre de su esclavitud al Diablo, o pagar una deuda contraída con él. El propósito de la encarnación es ofrecer satisfacción por una deuda, sí; pero no al Diablo, sino a Dios. «Todo el que peca debe devolver a Dios el honor que le ha quitado, y ésa es la satisfacción que todo pecador debe dar a Dios».[41] Dios no puede sencillamente perdonar esta deuda, pues eso sería capitular ante el desorden.[42] Pero el humano es incapaz de satisfacer por sus pecados, pues lo más que puede hacer es el bien, y eso no es más que su deber. «Cuando das algo a Dios de lo que le debes, aunque no hayas pecado, no debes considerarlo como una satisfacción de tu deuda».[43] En consecuencia, llega uno a la conclusión de Boso, el interlocutor de Anselmo en este diálogo: «no me queda nada con qué satisfacerle por el pecado».[44] Y esta dificultad se agrava si se tiene en cuenta que...

> ...va contra el honor de Dios que el hombre se reconcilie con El, no obstante la injuria que le ha hecho, sin que antes honre a Dios venciendo al demonio, del mismo modo que le deshonró cuando fue vencido por éste. Esta victoria ha de ser tal que... por una muerte penosa venza al demonio, no pecando, lo que le es imposible siendo concebido y naciendo en pecado como consecuencia del primer pecado.[45]

Luego, el humano, quien debe dar la satisfacción, es incapaz de ello. Solo Dios puede dar una satisfacción que sea digna de su honra violada. Solo el humano, por otra parte, puede satisfacer con justicia por el pecado humano. En consecuencia, esta satisfacción «que no puede dar más que Dios, ni debe darla más que el hombre, síguese que ha de darla necesariamente un hombre-Dios».[46]

Este libro de Anselmo hizo época. Aunque sin seguirlo en todos sus puntos, la mayoría de los escritores posteriores de la Edad Media

referencias a la literatura anterior.

41 *Por qué Dios se hizo hombre*, I, 11 (*BAC*, LXXXII, 777).

42 *Ibid.*, I, 12 (*BAC*, LXXXII, 777).

43 *Ibid.*, I, 20 (*BAC*, LXXXII, 807).

44 *Ibid.*, (*BAC*, LXXXII, 809).

45 *Ibid.*, 23 (*BAC*, LXXXII, 815).

46 *Ibid.*, II, 7 (*BAC*, LXXXII, 835).

interpretó a la luz de él la obra de Cristo. Tras ellos, casi todos los teólogos occidentales han seguido por el mismo camino, sin percatarse de que este modo de entender la obra de Cristo en pro de nosotros no es la más antigua en los escritos de los Padres de la Iglesia, y ciertamente no es la única —ni tampoco la principal— del Nuevo Testamento.[47]

Anselmo fue sin lugar a dudas el más grande teólogo de su época. Un historiador de la teología le ha llamado «el primer verdadero pensador cristiano de la Edad Media».[48] Aunque su obra se limitó a trabajos monográficos, sin pretender abarcar la totalidad de la doctrina cristiana, su éxito en el intento de aplicar la dialéctica a las cuestiones de la fe sin apartarse por ello de la doctrina ortodoxa mostró el camino a los grandes escolásticos del siglo XIII. Aunque el contenido de sus obras contribuyó grandemente a las formulaciones teológicas posteriores, el espíritu de las mismas, atrevido pero sujeto a la ortodoxia, contribuyó aun más. Con él entramos en una nueva era en la historia del pensamiento cristiano.

Pedro Abelardo

En la vida y obra de este erudito y dialéctico que estudió en las mejores escuelas de su época se conjugan el renacimiento teológico, la tragedia eclesiástica y el amor romántico.[49] Nacido en Bretaña en 1079, Abelardo se distinguió desde muy joven por su excepcional habilidad intelectual. Tras estudiar bajo Roscelino, el famoso nominalista, pasó a tomar clases de Guillermo de Champeaux, quien era entonces el principal campeón del realismo. Empero Guillermo tampoco le satisfizo y Abelardo, al tiempo que concede el mérito de su maestro, nos dice que

47 Véase: G.E.H. Aulén, *Den Kristna Försoningstanken: Hurudtyper och Brytningar* (Stockholm, 1930; trad. inglesa: *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, London, 1937); H.E.W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption: A Study of the Development of Doctrine During the First Five Centuries* (London, 1952).

48 F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, Vol. II (Paris, 1947), p. 400.

49 El bosquejo de su carrera que se presenta aquí ha sido tomado de la *Historia calamitatum* que él mismo escribió. Sobre el valor de esa obra como fuente para la vida de Abelardo, véase: D. Visser, «Reality and Rhetoric in Abelard's 'Story of My Calamities'», en *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference*, 3 (1978), 143-55; C.S. Jaeger, «The Prologue to the 'Historia Calamitatum' and the 'Authenticity Question'», *Euphorion*, 74 (1980), 1-15. Sobre Abelardo en general, véase: *Peter Abelard: Proceedings of the International Conference, Louvain, May 10-13, 1971* (Lovaina, 1974); R. Thomas, ed., *Petrus Abaelardus (1079-1142): Person, Werk und Wirkung* (Trier, 1980).

sostuvo con él debates en los que resultó victorioso.[50] Con base en la fama de estos triunfos, Abelardo fundó una escuela en la que enseñaba filosofía y rivalizaba con Guillermo. Perseguido según él por los amigos de Guillermo, fue de ciudad en ciudad por algún tiempo hasta que llegó a Laón, donde residía un famoso maestro de teología llamado Anselmo— que no ha de confundirse con el de Bec y Canterbury. Abelardo le encontró elocuente, pero vacío de sabiduría, y en consecuencia fundó su propia escuela, en la que comenzó a dictar conferencias sobre Ezequiel. Anselmo, según Abelardo, no soportó tal impertinencia, y se dedicó a perseguirle, con lo cual aumentó su fama.[51]

De Laón, Abelardo se dirigió a París, donde ganó fama en su tiempo como maestró de filosofía y teología, y para la posteridad como amante de Eloísa. Sus amores con Eloísa, tras su matrimonio secreto y el nacimiento de un hijo al que llamaron Astrolabio, desembocaron en la tragedia cuando los parientes de la joven se introdujeron en la habitación de Abelardo y le privaron de sus órganos genitales.[52] Eloísa entonces se hizo monja, y él tomó el hábito en el monasterio de San Dionisio.[53]

Allí, sin embargo, no terminaron las que Abelarlo llama sus calamidades. En el monasterio se creó la enemistad de sus superiores al decir que el fundador de la casa no pudo haber sido Dionisio el Areopagita— en lo cual tenía razón. Sus doctrinas trinitarias, que había expuesto en oposición a Roscelino, no encontraron mejor acogida que las de su contrincante, y en 1121 un sínodo reunido en Soissons le obligó a quemar su propio tratado *De la divina unidad y trinidad*.[54] Herido en cuerpo y alma, se retiró a un lugar desierto.

A su retiro le siguieron su fama, sus discípulos y sus enemigos. Pronto se formó alrededor de él una comunidad, y así fundó una escuela a la que dio el nombre de El Paracleto.[55] Allí le siguió también Eloísa, quien con la ayuda de su antiguo amante fundó un convento. Pronto su fama llamó a sus enemigos a la acción. El monje Bernardo de Claraval, famoso místico y predicador, hombre de mucha influencia en toda Europa, se escandalizó al oír de las doctrinas de Abelardo y del modo en que aplicaba la dialéctica a las cuestiones de la fe. Convocado a un sínodo en el 1141, no se le permitió defenderse, sino que fueron

50 *Historia calamitatum*, 2 (*PL*, CLXXVIII, 116).
51 *Ibid.*, 3-4 (*PL*, CLXXVIII, 123-125).
52 *Ibid.*, 6-7 (*PL*, CLXXVIII, 126-135).
53 *Ibid.*, 8 (*PL*, CLXXVIII, 135-140).
54 *Ibid.*, 9-10 (*PL*, CLXXVIII, 140-159).
55 *Ibid.*, 11 (*PL*, CLXXVIII, 159-163).

condenadas varias proposiciones tomadas de sus obras. Abelardo apeló al Papa; pero cuando se aprestaba a presentar su caso ante Inocencio II recibió la noticia de que éste —quizás por intervención de Bernardo— había confirmado su condenación.

En Cluny, adonde se retiró, fue bien recibido y tratado por Pedro el Venerable, quien le incitó a escribir una *Profesión de fe*, en la que se mostraba ortodoxo. A su muerte, Eloísa solicitó y obtuvo que sus restos fueran colocados en el Paracleto, cerca del convento en el que ella pasó el resto de sus días.

Las obras de Abelardo son muchas, y hay varias cuya paternidad se discute. En el campo de la filosofía, su obra más notable es la *Dialéctica*.[56] Su *Conócete a ti mismo* o *Etica*[57] planteaba un modo de ver el pecado original radicalmente distinto del comúnmente aceptado. Su *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*[58] constituye una interesante apología. Su *Exposición del Hexámeron*[59] y su *Comentario a los Romanos*[60] dan prueba de su habilidad exegética y de su erudición. Pero sus obras fundamentales son su *Introducción a la teología*,[61] *Teología cristiana*[62] y *Sic et non* —Sí y no.[63] A esto han de añadirse sus epístolas, sermones e himnos,[64] varias obras perdidas[65] y su tratado *De la divina unidad y trinidad*, condenado y quemado en Soissons en 1121.[66]

Dejando a un lado la lógica de Abelardo en sus líneas generales, el primer aspecto de su pensamiento que aquí nos interesa es aquel en que la lógica desemboca en la metafísica, y de allí pasa a la teología,[67]

56 Editada por L. M. de Rijk (Assen, 1956). Otras obras filosóficas y lógicas de Abelardo pueden verse en: B. Geyer (ed.), *Peter Abelards philosophische Schriften* (Münster, 1919); L. Minio-Paluello, *Abelardiana inedita* (Roma, 1958).
57 *PL*, CLXXVIII, 633-678. Hay una traducción inglesa de J. Ramsay McCallum (Oxford, 1935).
58 *PL*, CLXXVIII, 1611-1682.
59 *Ibid.*, 731-784
60 *Ibid.*, 783-978
61 *Ibid.*, 979-1114. Al parecer, las dos terceras partes de esta obra se han perdido.
62 *Ibid.*, 1123-1330. El libro V, aunque probablemente de Abelardo, no pertenece en realidad a esta obra. Quizá sea parte de la *Introducción*.
63 *Ibid.*, 1339-1610.
64 Publicados en *PL*, CLXXVIII, 113-610, 1759-1824.
65 Acerca de las obras perdidas de Abelardo, véase: D. van den Eynde, «Les écrits perdus d'Abélard», *Ant*, XXXVII (1962), pp. 467-480.
66 Publicado por R. Stolzle, *Abelards 1121 zu Soissons verustheilter Tractatus de unitate et Trinitate divina* (Friburg, 1891). Edición crítica: H. Ostlender (Münster, 1939).
67 Sobre las líneas generales de la teología de Abelardo, véase D. Hayden, «Notes on the Aristotelian Dialectic in Theological Method», *Thomist*, 20 (1975), 383-418; L. Grane, *Peter Abelard: Philosophie und Christentum im Mittelalter* (Göttingen, 1969); A. Crocco, *Antitradizione e metodologia filosofica in Abelardo* (Nápoles, 1971). Sobre su

es decir, la cuestión de los universales.[68] Abelardo define su posición con respecto a los universales en oposición a sus dos maestros: Guillermo de Champeaux y Roscelino. Como hemos dicho anteriormente, Guillermo era el campeón de los realistas. Según él, los universales existen antes que las cosas particulares, y están totalmente presentes en cada una de ellas. Esta posición desembocaba en dos dificultades. En primer lugar, habría que afirmar la ubicuidad de los universales. En segundo lugar, habría que estar dispuesto a predicar contrarios del mismo universal, pues «animal», por ejemplo, es racional en el hombre e irracional en el caballo. A fin de evitar estas y otras consecuencias que al parecer le fueron señaladas por su discípulo Abelardo, Guillermo se retiró de su posición original, y dijo que las esencias que se encuentran en los diversos individuos del mismo género no son la misma, aunque son «no diferentes», es decir, semejantes. Así, por ejemplo, la humanidad de Pedro es una y la de Juan es otra, pero ambas son semejantes. Esto, sin embargo, no resuelve el problema, pues resulta difícil explicar cómo dos realidades pueden ser semejantes si no tienen algo en común, y volvemos así a la dificultad de explicar cómo puede haber algo en común entre diversos individuos.

La solución de Abelardo, aunque parece ser la misma de Roscelino, no lo es. Abelardo afirma que el universal es «el sentido del nombre». Su maestro Roscelino había dicho que era «la emisión —o el viento— de la voz». Tal posición haría imposible explicar cómo y por qué es posible predicar «animal» de un caballo y no de una piedra. Si los universales fuesen meros sonidos no habría afirmaciones correctas y erróneas. Los universales son, sí, sonidos, pero son sonidos con sentido. Es ese sentido lo que interesa, y el problema no se resuelve sencillamente negándolo. El problema se resuelve, según Abelardo, dándose cuenta de que los universales no son «cosas», es decir, no pueden existir en sí mismos, sino solo por abstracción. Son reales de modo semejante a aquel en que la forma existe en la materia: la forma puede abstraerse de la materia, pero siempre se nos da en ella.[69] De igual modo, los universales pueden abstraerse de los individuos —y es necesario hacerlo para pensar— pero no se nos dan aparte de ellos. Tal es el núcleo de

68 Cuestión muy bien expuesta en Gilson, *op. cit.*, pp. 351-360. Mi propia discusión de ese tema se deriva de la de Gilson. Véase también, «La signification des universaux chez Abélard», *RevPhLouv*, 80 (1982), 414-48.

69 Para evitar confusión, es necesario aclarar que esto se refiere a los universales como objeto del conocimiento humano, y no a las «ideas eternas», que Abelardo no niega, pero que existen solo en la mente de Dios.

la posición de Abelardo, que se ha llamado «conceptualismo», y que ejercería gran influencia en siglos posteriores.

Aparte del tema de los universales, hay otros tres en el pensamiento de Abelardo que merecen nuestra atención: el método teológico del *Sic et non*, la doctrina de la obra de Cristo, y la ética. A cada uno de estos dedicaremos un párrafo.

El título mismo del *Sic et non* —«Sí y no»— señala el carácter de la obra. Se trata de una serie de 158 cuestiones teológicas a las que algunas de las autoridades —ya sea la Biblia, ya alguno de los Padres— responden afirmativamente, y otras en sentido contrario. Abelardo se contenta con citar, unas frente otras, a estas autoridades al parecer contradictorias, y no pretende ofrecer respuesta alguna por su parte. Dado el espíritu de la época, resulta fácil comprender cómo semejante obra, que parecía arrojar dudas sobre la autoridad de las Escrituras y de los Padres, fue muy mal recibida. Empero el propósito de Abelardo no era restarle autoridad a la Iglesia, ni mostrar que las Escrituras o alguno de los Padres habían errado. El creía firmemente en la autoridad de los textos que citaba. Su propósito era más bien mostrar a los teólogos algunas de las dificultades que era necesario resolver al enfrentarse a ciertos temas. Abelardo creía que era posible interpretar los textos por él citados de tal modo que se viera su acuerdo mutuo, y solo quería señalar a sus lectores la necesidad de hacerlo, según afirma claramente en el prólogo a su obra.[70] La importancia de este libro para la historia de la teología fue inmensa, aunque no tanto en su contenido como en su método. Los escolásticos aceptaron el reto de Abelardo y siguieron un método en el cual, tras plantear cada cuestión, se procedía a citar autoridades que parecían inclinarse hacia una respuesta, y luego otras en sentido contrario. El teólogo tenía entonces que ofrecer su propia respuesta y resolver las dificultades planteadas por las autoridades al parecer opuestas. Este método, que es el de las *Sumas* de Alejandro de Hales y Santo Tomás, el de las *Cuestiones disputadas* de toda la escolástica, y el de los muchos *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo* que fueron escritos a partir del siglo XIII, encuentra sus raíces en el *Sic et non* de Abelardo.

La doctrina de Abelardo con respecto a la obra de Cristo ha recibido posteriormente el título de «subjetiva» o «moral», en contraposición a

70 *PL*, CLXXVIII, 1339-1349. Este prólogo ha sido analizado por M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* (Freiburg im Breisgau, 1909-1911), Bd., II, 200-203. Sobre el método de *Sic et non*, véase A. Crocco, «Le cinque regole ermenutiche del 'Sic et Non'», *RCHist*, 24 (1979), 452-58.

la que Anselmo expone en el *Cur Deus homo,* que ha sido llamada «objetiva» o «jurídica». Si bien estos términos no son exactos, y hacen cierta injusticia tanto a Anselmo como a Abelardo, pueden servir para señalar una oposición indudable entre estos dos teólogos. Abelardo rechazó tanto la opinión tradicional de que Cristo había venido a pagarle una deuda al diablo como la teoría de Anselmo en el sentido de que el pago se le había hecho a Dios. Frente a la doctrina de Anselmo, que hemos expuesto más arriba, Abelardo desarrolla una teoría según la cual la obra de Cristo no consiste en morir para pagar algo que el humano deba a Dios, sino en dar un ejemplo y enseñanza, tanto verbal como de hecho, del amor de Dios. Este ejemplo es tal que mueve al hombre a amar a Dios, y éste le perdona en virtud de ese amor y de las oraciones de intercesión del Cristo resucitado.[71]

La *Etica* de Abelardo se centra en la intención del acto, no en el acto mismo. Esto no quiere decir que no hay acciones buenas y acciones malas, sino que la culpa de una acción mala está en su intención, y lo mismo puede decirse del mérito de una acción buena. Si un cazador apunta a un ave y en su lugar mata a un hombre que no había visto, no es culpable de su acción. Además, nadie puede ser culpable por lo que no ha hecho, y por consiguiente la culpa de Adán no ha pasado a sus descendientes, sino solo la *pena*. Esta pena incluye el *vicio* de nuestras voluntades, que nos inclina al mal. Pero ese *vicio* en sí no es pecado. El pecado está en acceder a la mala inclinación de la mente. Por último, el pecado y su satisfacción son cuestión entre el pecador y Dios, de modo que la función de la confesión no puede ser la absolución, sino solo orientar al pecador acerca del modo en que ha de expiar por su pecado.

Todas estas doctrinas de Abelardo tuvieron por resultado la aparición de adversarios implacables así como de discípulos entusiastas.

El principal opositor de Abelardo fue Bernardo de Claraval.[72] Bernardo era un místico antidialéctico cuya fama como predicador fue tal

---

71 *Comm. ad, Rom.*, II, 3 (*PL*, CLXXVIII, 836-839). Véase R.C. Weingart, *The Logic of Divine Love: A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abelard* (Oxford, 1970).

72 Bernardo fue una de las figuras dominantes del Siglo XII, y si no le hemos discutido aquí detalladamente es debido al carácter esencialmente conservador de la mayor parte de su teología, y a la necesidad que tenemos de centrar nuestra atención sobre los teólogos que proponían ideas nuevas. Probablemente los puntos en que su influencia se hizo sentir más durante su vida fueron el ímpetu que le dio a la vida monástica y su devoción a la humanidad de Cristo. Ciertamente, esa devoción, cuyo principal maestro fue Bernardo, fue característica de muchos de los personajes más distinguidos del Siglo XIII—incluyendo a San Francisco y Buenaventura. Dos buenas introducciones a la vida y pensamiento de Bernardo son: B.S. James, *Saint Bernard of Clairvaux: An Essay in Biography* (New York, 1957) y G.R. Evans, *The Mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford, 1983). Véase también G. Díaz Ramos, ed., *Obras completas de San*

que se le ha dado el título de «Doctor Melifluo». Su misticismo, a diferencia del seudo-Dionisio, no era de carácter platónico y especulativo, sino que giraba alrededor de la humanidad de Cristo y los sufrimientos de María.[73] Fue él quien, como abad de Claraval, impulsó la reforma cisterciense, que dio nueva vida al monaquismo del siglo XII. Amigo de papas, hostigador de reyes y predicador de la Segunda Cruzada, Bernardo fue también cazador de herejes, como lo prueba su actuación ante Abelardo y, poco después, ante Gilberto de la Porrée.

El cantor de los sufrimientos de Cristo y la virginidad de María, el campeón que libraba constante batalla contra Satanás, no podía comprender ni tolerar la actitud del atrevido maestro que al parecer pretendía aplicar la dialéctica a los misterios de la fe, que negaba que Cristo se encarnó para librarnos del yugo del Diablo, que decía que la culpa de Adán no era también la nuestra, que afirmaba que si los que crucificaron a Cristo lo hicieron por su ignorancia, no pecaron, que destruía los fundamentos de la penitencia, y que ya en 1121 había sido condenado por sus doctrinas trinitarias.[74] En consecuencia, cuando se reunió el concilio de 1141 para discutir el caso de Abelardo, Bernardo estaba presente con una lista de errores que le pidió a Abelardo que condenara. Este quiso discutirlos, pero el monje de Claraval exigió una retractación y nada más. Ante tal disyuntiva, Abelardo se resignó a ser condenado por el concilio y apeló al Papa, solo para ser condenado de nuevo sin que se le permitiera defenderse ni exponer sus doctrinas.

Una selección de los «errores» por los que se condenó a Abelardo muestra qué aspectos de su doctrina perturbaban más a sus adversarios. Hemos excluido los que tienen que ver con la doctrina trinitaria, pues aquí más que en ningún otro punto Abelardo fue mal interpretado por sus jueces, de modo que los «errores trinitarios de Abelardo» pueden muy bien ser errores, pero difícilmente son de él. A continuación, algunas de las otras proposiciones condenadas:

---

introducciones a la vida y pensamiento de Bernardo son: B.S. James, *Saint Bernard of Clairvaux: An Essay in Biography* (New York, 1957) y G.R. Evans, *The Mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford, 1983). Véase también G. Díaz Ramos, ed., *Obras completas de San* *Bernardo* 2 vols., *BAC*, 110 (1953), 130 (1955). Pueden verse referencias a estudios anteriores en L. Janavaschek, *Bibliographia bernardina* (Hildesheim, 1959). En cuanto a sus relaciones con Abelardo, véase E.F. Little, «Relations between St. Bernard and Abelard before 1139», en M.B. Pennington, ed., *Saint Bernard of Clairvaux: Studies Commemorating the Eighth Centenary of His Canonization* (Kalamazoo, 1977), pp. 155-68; J. Verger y J. Jolivet, *Bernard-Abélard, ou le cloître et l'école* (París, 1982).

73 Las *Obras completas de San Bernardo* han sido publicadas por la *BAC*, (CX, CXXX). Desafortunadamente, no se trata de textos bilingües, como la mayoría de las ediciones de la *BAC*.

74 *Contra los errores de Pedro Abelardo* (*PL*, CLXXXII, 1053-1072; *BAC*. CXXX, 996-1024).

4. Que Cristo no se encarnó para librarnos del yugo del Diablo.
6. Que el libre albedrío por sí solo basta para hacer algún bien.
9. Que no contrajimos la culpa de Adán, sino solo la pena.
10. Que no pecaron quienes crucificaron a Cristo ignorando lo que hacían, y que no ha de culparse lo que se hace por ignorancia.
12. Que la potestad de atar y desatar fue dada solo a los apóstoles, y no a sus sucesores.[75]

En resumen, las proposiciones más características de la teología de Abelardo fueron condenadas.

Empero esto no destruyó la influencia del gran dialéctico. Por el contrario, hay amplias pruebas de que, antes de su condenación y aun después de ella, hubo autores que continuaron la tradición de las enseñanzas de Abelardo, aunque a veces —sobre todo después de 1141— con más moderación que su maestro.[76] Tal es el autor de las *Sentencias* de Germán, —el *Epítome de teología cristiana* que antes se atribuía a Abelardo.[77] Tal es también el personaje anónimo que compuso las *Sentencias* de San Florián.[78] Tal, sobre todo, Rolando Bandinelli, quien llegó a ser Papa bajo el título de Alejandro III, y cuyas *Sentencias*,[79] al tiempo que se apartan en algunos aspectos de la teología abelardina, en otras salen en su defensa —y no siempre son éstos los aspectos más ortodoxos de las doctrinas de Abelardo.

Paulatinamente esta «escuela de Abelardo» fue recibiendo la influencia de la escuela de San Víctor, e influyendo en ella. De ese modo se forjó un método teológico que, haciendo uso de las autoridades bíblicas y patrísticas, y a partir de ellas lanzándose en investigaciones racionales, mantuvo sin embargo su ortodoxia. Sin lugar a dudas, éste fue el resultado del acercamiento constante entre el espíritu innovador y dialéctico de los discípulos de Abelardo y el tradicionalismo de los teólogos victorinos. Ese resultado cristaliza alrededor de una persona y una obra: Pedro Lombardo y sus *Cuatro libros de Sentencias*. Para

75 Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXI, 568-569.
76 Tal fue el autor del *Resumen de la teología cristiana* (*PL*, 178:1695-758), que antiguamente se le atribuía a Abelardo. Otro seguidor anónimo de Abelardo escribió las *Sentencias* de Florián. Por último, Rolando Bandinelli, quien más tarde ocupó el trono pontificio bajo el nombre de Alejandro III, también escribió una colección de *Sentencias* en las que, aunque sin seguir servilmente a Abelardo en todo punto, sí sostenía su posición en varios asuntos controvertidos.
77 *PL*, CLXXVIII, 1695-1758.
78 H. Ostlender (ed.), *Sententiae Florianenses* (Bonn, 1929).
79 A. Gietl (ed.), *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III* (Freiburg im Breisgau, 1891).

comprenderle a él y su importancia debemos dirigir una breve ojeada a la escuela de San Víctor.

La escuela de San Víctor

El fundador de esta escuela fue Guillermo de Champeaux, quien fuera maestro en Nuestra Señora de París hasta que, después de su debate con Abelardo, se retiró a un hogar en las afueras de la ciudad, junto a la capilla de San Víctor.[80] Allí organizó una escuela de tipo monástico, cuya inspiración era la necesidad de producir una teología que tuviese raíces profundas en la vida religiosa. En 1113 Guillermo dejó San Víctor para ser consagrado obispo de Châlons-sur-Marne, y poco después fue él quien ordenó a Bernardo de Claraval. A su muerte, en 1122, era respetado y admirado por casi todos cuanto le conocían. La principal excepción parece haber sido Abelardo.

Guillermo, al igual que Abelardo, había sido discípulo de Roscelino de Compiegne y de Anselmo de Laón. Frente al primero, su reacción fue clara: rechazando el nominalismo de Roscelino, optó por el realismo extremo. Según él, una y la misma esencia está totalmente presente en cada individuo de la misma especie, y lo que constituye la individualidad es solo el conjunto de accidentes que concurren sobre esa esencia en cada caso particular. Acosado por Abelardo, quien le mostró las consecuencias absurdas de este realismo extremo, Guillermo corrigió su posición y dijo que, si bien las esencias no eran las mismas, tampoco eran diferentes, es decir, que eran semejantes. Esto tampoco resolvía la cuestión, según hemos visto anteriormente, pero parece haber sido la posición definitiva de Guillermo.[81]

En teología, Guillermo siguió las directrices de Anselmo de Laón. Aun cuando la mayoría de sus obras se ha perdido,[82] los fragmentos que existen nos muestran a un pensador moderado y ortodoxo, sin grandes vuelos dialécticos, pero sin temor de utilizar la razón para analizar y comprender las verdades de la fe.

80 J. Chatillon, «L'école de Saint-Victor: Guillaume, Hughes, Richard et les autres», *Communio*, 6 (1981), 63-76.
81 E. Michad, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle* (Paris, 1867), pp. 220-235.
82 De las publicadas en *PL*, CLXIII, solo el fragmento *De sacramento altaris* (1039-1040) parece ser genuino. Este fragmento es importante porque en él se menciona la comunión en ambas especies, y prueba por tanto que ésta todavía se practicaba en el siglo XII. En el siglo XIX se publicaron otras dos obras de Guillermo: V. Cousin (ed.), *De essentia et substancia Dei et de tribus eius personis* (Paris, 1865); G. Lefèvre (ed.), *Sententiae vel quaestiones* 47 (Lille, 1898).

Aunque Guillermo fue el fundador de la escuela, quien más contribuyó a hacerla famosa fue su sucesor Hugo de San Víctor.[83] Su extensa producción literaria incluye obras exegéticas,[84] un *Comentario a la Jerarquía Celeste de San Dionisio el Areopagita*,[85] y los tratados *De los sacramentos de la ley natural y escrita*,[86] *De los sacramentos de la fe cristiana*,[87] *Del arca mística de Noé* [88] y *De la unión del cuerpo y el espíritu*.[89]

Siguiendo la misma dirección que sería característica de la escuela de San Víctor, Hugo insiste en el propósito de las ciencias, que no es satisfacer la curiosidad, sino llevar a la vida superior. Esto se ve claramente en el prólogo de *De los sacramentos de la fe cristiana*, donde se afirma que toda la ciencia gira alrededor de la creación y la restauración.

> El tema de todas las Escrituras es la obra de la restauración humana. Dos son las obras en que se incluye todo cuanto ha sido hecho: la primera es la obra de la creación; la segunda es la obra de la restauración. La obra de la creación consiste en hacer que sean las cosas que no eran. La obra de la restauración consiste en restablecer las cosas que perecieron. Luego la obra de la creación es la creación del mundo con todos sus elementos. La obra de la restauración es la encarnación del Verbo y todos sus sacramentos.[90]

> Aunque el tema principal de las Escrituras son las obras de la restauración, sin embargo, para poder llegar a discutirlas mejor, cuenta al principio de su narración, como exordio a la historia de la fe, la obra de la creación. No sería posible mostrar adecuadamente cómo el hombre es restaurado, sin mostrar anteriormente cómo cayó; ni cómo cayó sin explicar cómo fue hecho por Dios.[91]

83 El estudio de R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor* (Paris, 1957) parece definitivo, al menos en sus líneas generales. J.B. Schneyer, «Ergänzungen der Sermones und Miscellanea des Hugo von Sankt Viktor aus verschiedenen Handschriften», *RThAM*, 31 (1964), 260-86; G. Zinn, «Hugh of St. Victor and the Ark of Noah: A New Look», *CH* 40 (1971), 261-72; R. Goy, *Die Uberlieferung der Werke Hugos von St. Victor: Ein Beitrag zur Kommunicationsgeschichte des Mittelalters* (Stuttgart, 1976); A.M. Piazzoni, «Il 'De unione spiritus et corporis' di Ugo di San Vittore», *StMed*, ser. 3, 21 (1980), 861-88; A.M. Piazzoni, «Ugo di San Vittore 'auctor' delle 'Sententiae de divinitate'», *StMed*, ser. 3, 23 (1982), 861-955.

84 *PL*, CLXXV. No todas estas obras son genuinas. Véase Baron, *op. cit.*, pp. vii-xlii.

85 *PL*, CLXXV, 923-1154.

86 *PL*, CLXXVI, 17-42.

87 *PL*, CLXXVI, 183-618.

88 *PL*, CLXXVI, 681-704.

89 *PL*, CLXXVII, 285-294.

90 *De sacr.*, *prologus*, ii (*PL*, CLXXVI, 183).

Dentro de este esquema —que es toda una filosofía de la historia— se comprende cómo para Hugo todas las ciencias forman parte del camino que conduce al conocimiento de Dios. Todas las ciencias son útiles y necesarias; pero ninguna de ellas vale algo por sí misma, si no conduce al mejoramiento del alma para poder gozar de la beatitud.

El título de la obra principal de Hugo, *De los sacramentos de la fe cristiana*, da una idea del carácter de su teología, cuyo propósito principal es llevar a la contemplación de Dios mediante los sacramentos. Estos son elementos materiales «que por similitud representan, por institución significan, y por santificación contienen, cierta gracia invisible y espiritual».[92] En cuanto a su número, Hugo da el nombre de «sacramento» a una multitud de ritos y aun de fórmulas;[93] pero al mismo tiempo solo discute los siguientes con cierto detenimiento: bautismo, confirmación, comunión, penitencia, extremaunción, matrimonio y ordenación. Luego, cabe suponer que ya en él comienza a fijarse el número de los sacramentos, evolución ésta que encontrará en Pedro Lombardo su forma definitiva. Naturalmente, la comunión ocupa un lugar principal en la exposición de Hugo, quien la interpreta en términos que no dejan lugar a dudas:

> Por la santificación de las palabras la verdadera sustancia del pan y la verdadera sustancia del vino se convierten en cuerpo y sangre de Cristo, quedando solo la apariencia de pan y vino, y pasando una sustancia a la otra.[94]

El propósito de todo esto, como hemos dicho anteriormente, es llevar el alma a la contemplación. Aquí Hugo introduce el misticismo neoplatónico del seudo-Dionisio, con sus escalas ascendentes y su meta de inefable beatitud. Es por esto que Hugo ha recibido, con justicia, el título de místico. Ese título, con frecuencia, e injustamente, le ha costado el de teólogo. Hugo es a la vez místico y teólogo, y aquí reside su importancia para la historia del pensamiento cristiano. En su obra y la de sus sucesores se detiene la vieja polémica entre dialécticos y místicos

91 *Ibid.*, iii (*PL*, CLXXVI, 184).

92 *Ibid.*, I, 9, ii (*PL*, CLXXVI, 317).

93 *Ibid.*, II, 9 (*PL*, CLXXVI, 471-478).

94 *Ibid.*, II, 8, ix (*PL*, CLXXVI, 468).

que se había manifestado anteriormente en encuentros tales como el de Berengario con Lanfranco o el de Abelardo con Bernardo. En su conjunción de la mística con el uso de la razón encontrarán inspiración los grandes escolásticos del siglo XIII.

Ricardo de San Víctor, sucesor de Hugo, era oriundo de Escocia. Su obra continúa la tradición de Hugo, combinando la mística especulativa con la teología racional. Según él, hay tres niveles de conocimiento: *cogitatio, meditatio* y *contemplatio*. La primera pertenece a la imaginación, la segunda a la razón, y la tercera a la inteligencia. La *cogitatio* se arrastra, y es mucho trabajo sin fruto. La *meditatio* camina, o quizá hasta corre, y es trabajo que da fruto. La *contemplatio* vuela y es fruto sin trabajo. Todos estos modos son buenos, y la mente puede llevar la *cogitatio* por tales caminos que pase a la *meditatio*, y del mismo modo pasar de ésta a la *contemplatio*.[95] En este nivel, la mente alcanza a Dios, pero no le comprende —Dios no puede ser comprendido— sino que le contempla en un rapto o «exceso».[96]

El modo en que Ricardo usa la razón para adentrarse en los misterios que le son conocidos por la fe puede verse claramente en su obra *De la Trinidad*.[97] En esta obra, atacando a Gilberto de la Porrée —a quien estudiaremos más adelante— Ricardo muestra la necesidad de la doctrina trinitaria a partir de la naturaleza del amor. El amor exige comunicación, y de ahí la pluralidad de personas. Además, en esta obra Ricardo define el término «persona» con base en la incomunicabilidad de su existencia, tema que después retomaría uno de los grandes maestros franciscanos.[98]

Los maestros posteriores de San Víctor, Gautier[99] y Godofredo,[100] no mantuvieron la tradición de su escuela, sino que, tomando solo uno de los polos de esa tradición, subrayaron la importancia de la piedad y la fe al tiempo que condenaban a quienes hacían uso de la dialéctica para penetrar los misterios de la fe.

95 *Benj. major*, I, 3-4 (*PL*, CXCVI, 66-68).
96 *Ibid.*, VIII, 8 (*PL*, CXCVI, 176-178).
97 Edición crítica: J. Ribailler (Paris, 1958).
98 Alejandro de Hales. Véase A. Forest, F. van Steenberghen y M. de Gadillac, *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle*, (Vol. XIII de Fliche et Martin, *Hist. de l'église*), p. 122.
99 *Libri contra quator labyrinthos Franciae* (*PL*, CXCIX, 1129-1172). Esta obra está dirigida contra Abelardo, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers y Gilberto de la Porrée.
100 Fragmentos en *PL*, CXCVI, 1417-1422. Las epístolas de varios abades y un prior de San Víctor (*PL*, CXCVI, 1379-1418) y los versos litúrgicos de Adán (*PL*, CXCVI, 1423-1534) nada añaden a la historia del pensamiento teológico en esas escuelas.

Ya hemos dicho, sin embargo, que entre los seguidores de Abelardo hubo algunos que incorporaron a la teología abelardina el espíritu tradicional y pío de la escuela de San Víctor. Es a través de ellos, y no de los sucesores directos de Hugo y Ricardo, que esa escuela ejercerá su mayor influencia en el siglo XIII.[101]

Pedro Lombardo

Pedro, conocido como «Lombardo» por su país de origen, llegó a París alrededor del año 1130. Allí estableció relaciones estrechas con la escuela de San Víctor, aunque no se sabe a ciencia cierta si enseñó o estudió alguna vez en ella. A los pocos años de estar en París, ocupaba la cátedra de Nuestra Señora, la misma que ocupara Guillermo de Champeaux antes de retirarse a San Víctor. En 1148 participó del concilio que se reunió en Reims para juzgar las doctrinas de Gilberto de la Porrée. En 1159 fue consagrado obispo de París, y un año después murió.

Sus obras son, además de varios sermones y comentarios a los *Salmos*[102] y a las *Epístolas paulinas*,[103] los famosos *Cuatro libros de sentencias*.[104] Esta última obra, conocida generalmente como «Sentencias», es la culminación de la actividad teológica del siglo XII, y es la principal herencia que esa centuria dejó a la siguiente.

Las *Sentencias* no son excepcionalmente originales. Al confeccionarlas, Pedro Lombardo tomó mucho de la forma y el contenido de la anónima *Suma de sentencias*,[105] así como de varios otros autores. Aun más, ya la propia *Suma de sentencias* había unido las tradiciones de las escuelas de Abelardo y de San Víctor.

La importancia de las *Sentencias* de Pedro Lombardo está, no en su originalidad doctrinal, sino en el modo en que evitaba los extremos de los dialécticos y los antidialécticos, al mismo tiempo que ofrecía materiales abundantísimos para la solución de cada problema teológico. En efecto, las *Sentencias*, más que una obra de teología constructiva, son una compilación de autoridades que tratan sobre cada tema. Pero Pedro Lombardo no se limita a eso, como lo había hecho Abelardo en

101 E. Luscombe, *The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period* (Cambridge, 1969).
102 *PL*, CXCI, 55-1296.
103 *PL*, CXCI, 1297-CXCII, 520.
104 *PL*, CXCII, 521-962.
105 *PL*, CLXXV, 41-174. Véase J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (Bruges, 1948), pp. 197-203.

su *Sic et non*, sino que ofrece sus propias posiciones. Por lo general, estas posiciones son moderadas, y siguen la doctrina común en su tiempo. Algunas veces, empero, se apartan de las opiniones generalmente aceptadas. Otras, en fin, el Maestro de las Sentencias —que así llamó la posteridad a Pedro Lombardo— se abstiene de tomar decisiones con respecto a cuestiones que no le parecen claras.

Esta combinación de ortodoxia con cierta medida de osadía y otra de indecisión le valió a las Sentencias al principio, es cierto, la oposición de muchos de sus contemporáneos, pero más tarde, el aplauso general como obra básica para la introducción a los estudios teológicos. Todos los grandes maestros del siglo XIII al XV —y muchísimos otros no tan grandes— comentaron en sus aulas las *Sentencias* de Pedro Lombardo. A partir del siglo XIII, el título de «Maestro de las Sentencias» era una de las etapas por las que pasaban los maestros de las universidades en su proceso de formación, y por ello tenemos *Comentarios a las Sentencias* de San Buenaventura, de Santo Tomás, Duns Escoto y otros, casi todos ellos compuestos durante la juventud de sus autores.

En vista de que resulta imposible —además de monótono— exponer todo el pensamiento de Pedro Lombardo, que es esencialmente la teología común del siglo XII, nos limitaremos aquí a dar un breve bosquejo de los *Cuatro libros de Sentencias*, deteniéndonos por un instante a señalar aquellos puntos en que las opiniones de su autor suscitaron mayores discusiones.

El *Primer libro de sentencias* trata de Dios trino y uno, y en él se exponen la doctrina de la Trinidad (dist. 1-34) y los atributos divinos (dist. 35-48). Aquí las opiniones de Pedro Lombardo son bastante tradicionales, excepto quizá cuando afirma (en la dist. 24) que los números «uno» y «tres», aplicados a Dios, se usan solo en sentido relativo, y ciertamente cuando afirma que la caridad entre los humanos es el Espíritu Santo (dist. 17).[106]

El *Segundo libro* comienza por la doctrina de la creación, incluyendo la angelología (dist. 1-16), para de allí pasar a la antropología en general (dist. 17-23), y a la gracia (dist. 24-29) y el pecado (dist. 30-44). La angelología de este libro, especialmente en lo que se refiere a los méritos de los ángeles, suscitó discusiones que no podemos resumir aquí.

El *Tercer libro* trata sobre la cristología (dist. 1-17), la redención (dist. 18-22), las virtudes y dones del Espíritu Santo (dist. 23-26) y los mandamientos (dist. 27-40). Es en este libro (dist. 6) que Pedro Lombardo niega que Jesucristo, en tanto que hombre, sea «algo». Esto no es en modo alguno un docetismo velado, sino que es un intento —muy desafortunado, por cierto— de preservar el carácter anhipostático de la naturaleza humana del Salvador. También se le reprochó al Maestro de las Sentencias el afirmar acerca de Cristo predicados contradictorios: que murió y no murió, que sufrió y no sufrió, etc. (dist. 22).

El *Cuarto libro* trata de los sacramentos (dist. 1-42) y de la escatología (dist. 43-50). Aunque muchos detalles de su teología sacramental se le han reprochado,[107] Pedro Lombardo discute extensamente cada uno de los siete ritos a los que desde entonces quedó circunscrito el número de los sacramentos. Aun cuando esto no era estrictamente una innovación, pues ya Hugo de San Víctor y otros se habían aproximado a ello, no cabe duda de que la influencia del Maestro de las Sentencias fue un factor importante en la determinación del número de sacramentos.

La autoridad de Pedro Lombardo no se impuso inmediatamente.[108] Primero se le objetó su «nihilismo cristológico», es decir, la proposición según la cual «Cristo, en cuanto hombre, no es algo». Esta proposición, en la cual concurría Abelardo, se encontraba también en las *Sentencias* de Rolando Bandinelli, que a la sazón ocupaba la sede romana con el nombre de Alejandro III. Esto contribuyó a hacer más aguda la cuestión hasta que en 1177 el propio Alejandro III, cuya posición había cambiado, condenó la proposición que se debatía y que él mismo antes había defendido. Como es de suponerse, esto quebrantó el prestigio de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.[109]

En el entretanto, sin embargo, las *Sentencias* habían logrado grandes triunfos. En París, los sucesores de Pedro Lombardo, Pedro «el Devorador» —no de comida, sino de conocimientos— y Pedro de Poitiers, continuaron la tradición del Maestro de las Sentencias, y Pedro de Poitiers estableció la costumbre de ofrecer cursos con base en un comentario del texto del Lombardo. Esta costumbre se fue generalizando por toda Francia, y luego por Alemania, Inglaterra e Italia.[110] En el

106 A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* (Regensburg, 1952-1956), Teil I, Bd. I, 220-237.

107 Véase: *PL*, CXCII, 963-964.

108 J. de Ghellinck, «Pierre Lombard; luttes autour du 'Livre des Sentences'», *DTC*, XII, part 2, 2002-2017, resume muy bien el proceso por el cual las *Sentencias* llegaron a la cumbre de su influencia. Aquí seguimos su bosquejo general y su cronología.

109 Los principales teólogos que se opusieron a Pedro Lombardo en esta cuestión fueron Juan de Cournailles (*PL*, CXCIX, 1043-1086), Roberto de Melún (en sus *Sentencias*), Gerhoch de Reichersberg (diversas obras en *PL*, CXCIII y CXCIV) y el autor anónimo de la *Apología de Verbo incarnato* (erróneamente atribuida a Hugo de San Víctor, *PL*, CLXXVII, 295-316).

110 No sin oposición. Véase, más arriba, en la nota 99, lo que hemos dicho sobre Gautier

siglo XIII hubo un intento por parte de algunos seguidores de Gilberto de la Porrée —entre ellos Joaquín de Fiore— de hacer condenar las *Sentencias*. En el IV Concilio de Letrán (año 1215), este intento fracasó, y el Concilio condenó las doctrinas trinitarias de Gilberto y de Joaquín utilizando, entre otras, fórmulas tomadas de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Aun después de aparecer la *Suma teológica* de Santo Tomás, las *Sentencias* de Pedro Lombardo continuaron siendo el principal texto de estudios teológicos, y no cedieron ese lugar a la gran *Suma* del dominico sino en la Edad Moderna, a fines del siglo XVI y principios del XVII.[111]

Otros teólogos y escuelas del siglo XII

A principios del siglo XII, el realismo extremo encuentra un campeón en la persona de Odón de Tournai (o de Cambrai.) Este teólogo, que considera el nominalismo, siquiera moderado, como una herejía, utiliza su realismo para mostrar cómo ha de entenderse el pecado original.[112] Según él, ni el traducionismo ni el creacionismo explican adecuadamente el origen del alma humana. En realidad, la humanidad es una sola, y cada ser humano individual no es más que un conjunto de accidentes que existen en la esencia universal de la humanidad. Puesto que en Adán estaba presente esa esencia en su totalidad, toda ella sufrió la caída. Literalmente «en Adán todos pecamos».

También la escuela de Chartres sigue durante el siglo XII la línea del realismo. En ella la influencia de Platón es grande, y sus maestros tratan de interpretar a la luz de la razón, y dentro del marco de la filosofía platónica, lo que consideran ser los datos revelados de la fe. Estos maestros son Bernardo de Chartres, Gilberto de la Porrée, Thierry de Chartres y Guillermo de Conches.[113] A estos se deben añadir sus discípulos Bernardo Silvestre y Clarembaldo de Arrás. De Bernardo de Chartres no se conservan más que algunos fragmentos que muestran su preocupación por conciliar la cosmogonía del *Timeo* con la del

de San Víctor.

111 Para tener una idea del número de comentarios a las Sentencias, examínese: F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, 2 vols. (Würzburg, 1947).

112 *De peccato originali* (*PL*, CLX, 1071-1102).

113 Véase H.E. Rodnite, *The Doctrine of the Trinity in Guillaume de Conches' Glosses on Macrobius: Texts and Studies* (Ann Arbor, 1974); J.H. Newell, *The Dignity of Man in William of Conches and the School of Chartres in the Twelfth Century* (Ann Arbor, 1978).

Génesis.[114] Gilberto de la Porrée fue un hábil dialéctico, muy respetado por algunos de sus contemporáneos y muy atacado por otros.[115] Su habilidad lógica y metafísica, que aquí nos interesa solo marginalmente, es indudable. Sin embargo, su *Comentario sobre el libro de la Trinidad de Boecio*[116] fue la obra que le valió más fama y más enemigos. En él, por razón de sus presuposiciones lógicas, Gilberto distingue entre la esencia divina y sus atributos, pues estos no son Dios ni son eternos. Condenada esta proposición y otras semejantes en Reims en 1168, Gilberto las abandonó, aun cuando algunos de sus discípulos guardaron rencores contra quienes las habían atacado. Thierry de Chartres, hermano de Bernardo, se dedicó también a conciliar el Génesis con el *Timeo*.[117] Guillermo de Conches siguió el mismo camino,[118] y Bernardo Silvestre lo adornó de versos y alegorías.[119] Clarembaldo de Arrás fue discípulo, no solo de Thierry de Chartres, sino también de Hugo de San Víctor. Siguiendo el realismo chartrense, y mostrando algo de la preocupación por la ortodoxia de los victorinos, Clarembaldo refuta las doctrinas trinitarias de Gilberto de la Porrée.[120]

Aun cuando tuvo relaciones estrechas con Chartres y su escuela, Juan de Salisbury merece párrafo aparte. Oriundo de Inglaterra, hizo sus estudios en Francia, y entre sus maestros se contaron Abelardo y Guillermo de Conches. Electo obispo de Chartres, volvió a establecer los lazos que le habían unido a esa ciudad desde sus tiempos de estudiante. Al igual que los grandes maestros chartrenses, Juan es amante de las letras clásicas, de la erudición y de la elegancia de estilo.

114 En el *Metalogicus* de Juan de Salisbury, II, 17; IV, 35 (*PL*, CXCIX, 875; 938). En la primera de estas referencias, Juan nos dice que Bernardo y los suyos se esfuerzan en combinar a Platón y Aristóteles, pero que «llegaron demasiado tarde». Véase J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* (París, 1938). Véase también E. Jeauneau, «Nani gigantum humeris insidentes: Essai d'interprétation de Bernard de Chartres», *Viv*, 5 (1967), 78-99; W. Weatherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century: The Literary Influence of the School of Chartres* (Princeton, 1972); E. Jeauneau, *Lectio philosophorum: Recherches sur l'école de Chartres* (Amsterdadm, 1973; H.R. Lemay, «Platonism in the Twelfth-Century School of Chartres», en *Acta: Center of Medieval and Early Renaissance studies*, 2 (1975), 45-52.

115 Sus obras consisten principalmente en comentarios sobre los opúsculos teológicos de Boecio (*PL*, LXIV).

116 *PL*, LXIV, 1255-1300.

117 Gilson, *op. cit.*, pp. 334-340. El *De sex dierum operibus* ha sido editado por B. Hauréau (Paris, 1890).

118 Parent, *op. cit.*, pp. 137-177.

119 *De mundi universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus* (ed. C. S. Barach y J. Wrobel, Frankfurt a. M., 1964).

120 W. Jansen, *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius de Trinitate* (Breslau, 1926).

Pero, a diferencia de ellos, se muestra escéptico en todo lo que no puede ser conocido claramente por los sentidos, la razón o la fe. Entre estas cuestiones sobre las cuales es mejor no hacer juicio se encuentra la de la naturaleza de los universales, que resulta insoluble dadas las limitaciones del intelecto humano. Todo lo que puede afirmarse de los universales es que los conocemos por abstracción. Pero es imposible pasar allende esta afirmación epistemológica a la ontología de los universales.[121]

Anselmo de Laón, el maestro de Abelardo y de Guillermo de Champeaux, nos ha dejado una colección de *Sentencias* [122] que, si bien no aventajan en valor a las de Pedro Lombardo, sí les anteceden en el tiempo. Las obras exegéticas que le han sido atribuidas tradicionalmente[123] no parecen ser genuinas.

En toda la Europa latina, y a través del siglo XII, continuaron produciéndose tratados sobre la eucaristía que no tienen gran originalidad, y cuyo valor reside en el testimonio que dan de la aceptación general de que gozaba la teoría de la transubstanciación, la única tenida por ortodoxa en esa época, aun cuando el dogma no se había definido todavía.[124]

Otra cuestión que desde la segunda mitad del siglo XI ocupó la atención de los teólogos fue la de las relaciones entre el poder civil y el poder eclesiástico. Esta cuestión se hizo candente por razón del conflicto entre Gregorio VII y Enrique IV en torno a las investiduras episcopales. Puesto que las luchas entre el pontificado y el imperio continuaron manifestándose de diversos modos a través de todo el siglo XII, era de suponerse que las obras sobre la autoridad del Papa y del Emperador serían numerosas.[125]

En el siglo V el Papa Gelasio había afirmado que los dos poderes, el civil y el eclesiástico, proceden de Dios, y que cada cual tiene su función propia, sin que uno tenga superioridad sobre el otro. Paulatinamente, sin embargo, se habían ido creando situaciones en las que se producían

121 Gilson, *op. cit.*, pp. 342-346. Sus obras principales: *Polycratus* (*PL*, CXCIX, 379-822) y *Metalogicus* (*PL*, CXCIX, 823-946). Edición crítica: C.C.J. Webb, Oxford, 1909.

122 Editada por F. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen* (Münster, 1919).

123 En *PL*, CLXII, 1187-1586. Parte de la historia de esta escuela puede verse en V.J. Flint, «The 'School of Laon': A Reconsideration», *RThAM*, 43 (1976), 89-110. Véase también H. Santiago-Otero, «El conocimiento del alma de Cristo según las enseñanzas de Anselmo de Laón y de su escuela», *Sal*, 13 (1966), 61-79.

124 MacDonald, *Berengar...*, pp. 364-409.

125 No podemos dar aquí más que un brevísimo resumen de ellas, tomado de A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, Vol. IV (Edinburgh, 1932).

conflictos de poderes, al mismo tiempo que se había ido generalizando la idea de que el Papa era el centro de la autoridad eclesiástica y que a él estaban sujetos todos los obispos. Esta doctrina había recibido impulso especialmente a través de las *Decretales* del seudo-Isidoro, compuestas a mediados del siglo IX, al parecer con el doble propósito de defender la independencia de la Iglesia frente al estado y de limitar el poder de los arzobispos aumentando el del papa. Durante el siglo X y la primera mitad del XI, dado el estado caótico del papado, no hubo grandes conflictos. Empero a fines del siglo XI, cuando el partido reformador se posesionó de la sede romana, el papado cobró una autoridad que no podía sino chocar con la de los gobernantes civiles, especialmente la de los emperadores. Este choque se produjo en torno a las investiduras, pero envolvía muchos otros factores políticos y religiosos. Para los emperadores, el derecho a nombrar los obispos era importante por cuanto muchos obispos eran también señores feudales con cuya lealtad era necesario poder contar. Para los reformadores, el nombramiento de los obispos por parte del poder secular, ya fuese a cambio de dinero, ya a cambio de juramentos de lealtad, era simonía, y debía terminar.

Llevado por su celo reformador y por la convicción de que Dios estaba con él, Gregorio VII reclamó para el papado poderes inauditos. Según él, el Estado sólo ha sido instituido por razón del pecado humano, para ponerle freno. Puesto que la Iglesia es eterna, y tiene por propósito la salvación final de los humanos, su autoridad es superior a la del Estado. En consecuencia, el Papa, cabeza de la Iglesia, tiene el derecho y la autoridad, no solo para nombrar obispos, sino hasta para deponer príncipes y emperadores.

A partir de Gregorio, fueron muchos los teólogos de los siglos XI y XII que defendieron, unos con más moderación que otros, la autoridad del Papa sobre el Emperador; tales, el cardenal Deusdedit, Bernardo de Constanza y Honorio de Augusburgo. Algunos, al tiempo que defendían los derechos de la Iglesia frente al Estado, negaban el derecho del Papa a deponer al Emperador; tales, Guido de Osnaburg y Guido de Ferrara. Otros, en fin, como Gregorio de Catino, llegaron a afirmar que el Emperador era cabeza de la Iglesia.

En el siglo XII, aparece en Bernardo, Hugo de San Víctor y Juan de Salisbury la doctrina según la cual la «espada temporal» pertenece al príncipe, y la «espada espiritual» a la Iglesia, pero esto se debe solo a que la Iglesia ha entregado al príncipe su «espada». Es la Iglesia la que constituye al Estado, y por tanto tiene autoridad sobre él. He aquí una

doctrina que, surgida en medio de circunstancias favorables y a causa de un papado reformador, traería más tarde funestas consecuencias.

Mientras estas luchas y disputas tenían lugar en el resto de Europa, en la ciudad de Toledo, recientemente reconquistada por los cristianos, se llevaba a cabo una activa obra de traducción que pronto haría sentir sus consecuencias en la teología latina.[126] Esta obra, iniciada bajo los auspicios del obispo Raimundo de Toledo, tuvo por principales autores a Domingo González y a Juan Hispano, que tradujeron al latín obras de Avicena, Algazel y Avicebrón. Además, estos dos eruditos escribieron obras propias en las que se veía claramente la influencia árabe. Estos trabajos atrajeron a España a otros traductores, tales como Gerardo de Cremona, Alfredo el Inglés, Daniel de Morley, Roberto de Retines, Miguel Escoto, etc., quienes inundaron la Europa allende los Pirineos con obras de Aristóteles, Euclides, Galeno, Hipócrates, Avicena, Alfarabi y Averroes. El impacto de estas obras fue tal que sacudió el edificio de la teología medieval y dio origen a una nueva época en la historia del pensamiento cristiano. Empero la narración de tales acontecimientos no corresponde a este capítulo.

Herejes y cismáticos del siglo XII

El siglo XII, como todo período de despertar espiritual, vio surgir una multitud de predicadores, maestros y movimientos que no cabían dentro del marco, sea jerárquico, sea dogmático, de la Iglesia Católica. Algunos de estos movimientos se apartaban tanto de la doctrina cristiana que resulta difícil entender la razón de su origen. Otros eran en verdad intentos de llevar una vida religiosa más profunda, sin sujetarse a autoridades eclesiásticas a menudo indignas o indiferentes. Todos excepto uno —el de los valdenses— corrieron la misma suerte: con-

126 A Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des anciennes traductions latines d'Aristôte* (Paris, 1843); Gilson, *op. cit.*, Vol. II, pp. 7-8; R. de Vaux, «La première entrée d'Averroës chez les Latins», *RScPhTh*, 22 (1933), 193-243; H. Bédoret, «Les premières versions tolédanes de philosophie: Oeuvres d'Avicenne», *RnsPh*, 41 (1938), 374-400; D.A. Callus, «Gundissalinus' *De anima* and the Problem of Substantial Form», *NSch*, 13 (1939), 339-55; J.T. Muckle, (ed.), «The Treatise *De anima* of Dominicus Gundissalinus», *MedSt*, 2 (1940), 23-103; M. Alonso, «Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano», *AlAnd*, 8 (1943), 115-88; M. Alonso, «Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo», *AlAnd*, 12 (1947), 295-338; M.Th. d'-Alverny, «Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne», *AHDLMA*, 19 (1952), 337-58; J.F. Rivera, «Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano», *AlAnd*, 31 (1966), 267-80.

denados por la Iglesia y perseguidos por las autoridades, terminaron por desaparecer.[127]

Casi todos estos movimientos nos son conocidos solo por sus opositores, y por ello es difícil saber a ciencia cierta cuáles eran sus doctrinas. Esto sucede especialmente con una multitud de sectas que se caracterizaban por la pobreza absoluta que adoptaban sus miembros, así como por la admiración y hasta veneración con que eran vistos sus dirigentes. Algunos de ellos, como Tanquelmo[128] y Eudo de Stella,[129] parece que se decían hijos de Dios. Otros, como Pedro de Bruys,[130] negaban la transubstanciación, el bautismo de niños y los oficios por los difuntos. Los seguidores de Pedro, conocidos como petrobrusianos, continuaron sus doctrinas después que su maestro fue quemado vivo. El segundo concilio de Letrán, en 1139, les condenó, pero a pesar de ello los petrobrusianos no desaparecieron sino después de varios años. En Milán un tal Hugo Speroni, a través del estudio de la Biblia, llegó a posiciones muy semejantes a las que luego defenderían los protestantes.[131]

De todos estos movimientos de doctrinas imprecisas, que fueron condenados quizá más porque perturbaban el orden establecido que por sus enseñanzas, el más notable y duradero fue el de los valdenses.[132] Pedro Valdés —o Valdo— era un mercader de Lyón que, al escuchar la leyenda de San Alejo, decidió llevar una vida de pobreza y predicación. A su alrededor se formó pronto un grupo de seguidores que, como Valdés, llevaban una vida de pobreza y predicaban en las plazas. Cuando el arzobispo Guichard de Lyón les prohibió predicar, Pedro y los suyos apelaron a Roma. Allí, el inglés Walter Map, va-

127 C. Thouzellier, *Hérésie et hérétiques: Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois* (Roma, 1969); R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII* (Roma, 1975).

128 L.J.M. Philippen, «De hl. Norbertus en de strijd tegen het Tanchelmisme te Antwerpen», *BijGesch*, XXV (1934), pp. 251-288; R. G. Villoslada, Edad Media (Vol. II de *Historia de la Iglesia Católica, BAC*, CIV) p. 860.

129 Villoslada, *op. cit.*, p. 860; Mansi, XXI, 720.

130 Pedro el Venerable, *Tractatus contra Petrobrussianos* (*PL*, CLXXXIX, 723-850).

131 Villoslada, *op. cit.*, pp. 866-868. El mejor estudio monográfico es Ilarino de Milano, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vacario* (Città del Vaticano, 1945). Se trata de una edición y comentario de la obra inédita del jurista Vacario, «Contra multiplices et varios errores».

132 Sobre su origen, véase H. Wolter, «Aufbruch und Tragik der apostolischen Laienbewegung im Mittelalter» *GuL*, 30 (1957), 357-69; G. Gonnet, «Waldensia», *RHPhRel*, 33 (1953), 202-54. Sobre su historia, A. Patschovsky y K.V. Selge, eds., *Quellen zur Geschichte der Waldenser* (Gütersloh, 1973); J. Gonnet y A. Molnàr, *Les Vaudois au moyen âge* (Turín, 1974); M. Pezet, *L'épopée des Vaudois: Dauphiné, Provence, Languedoc, Piémont, Suisse* (París, 1976); A. Molnàr, *Die Waldenser: Geschichte und europäisches Ausmass einer Ketzerbewegung* (Göttingen, 1980).

liéndose de distinciones sutiles que los valdenses no comprendían, les hizo quedar en ridículo.[133] Finalmente, les fue dado permiso para conservar sus votos de pobreza, pero se les prohibió predicar a menos que las autoridades eclesiásticas locales se lo permitieran. De regreso a Lyón, volvieron a encontrarse con la oposición del arzobispo, que les prohibió predicar. Valdés insistió en hacerlo a pesar de la prohibición, y él y los suyos fueron condenados en el concilio de Verona en 1184. A partir de entonces, perseguidos en toda Europa, los valdenses se refugiaron en los valles más retirados de los Alpes, donde aún subsisten.

Durante el siglo XII otros movimientos semejantes, tales como el de los «pobres lombardos», perseguidos también por las autoridades, se sumaron a los valdenses y trajeron consigo un sentimiento antirromano cada vez más acendrado.[134] En el siglo XVI establecieron contacto con el calvinismo y adoptaron esa doctrina, con lo cual vinieron a ser la más antigua de las iglesias protestantes. El propio Valdés y sus seguidores, empero, no pretendían en modo alguno fundar una nueva secta, ni diferían doctrinalmente de la iglesia de su época. La ruptura se debió más bien a la cuestión de la autoridad que se planteó cuando la jerarquía les prohibió predicar. De hecho, los orígenes de los valdenses en el siglo XII son perfectamente paralelos a los de los franciscanos en el XIII, salvo que estos últimos lograron permanecer dentro de la iglesia constituida.

Totalmente distintas eran otras doctrinas surgidas en el siglo XII, no ya entre laicos, sino entre profesores y monjes, que se referían a las relaciones entre Dios y el mundo. Dentro de esta categoría deben colocarse personajes tales como Amaury de Bène, David de Dinand y Joaquín de Fiore.

Amaury o Amalrico de Bène o de Chartres estudió y enseñó en París en la segunda mitad del siglo XII. Su doctrina, inspirada en Juan Escoto Erigena, consistía en un monismo panteísta basado en un realismo

133 Vale la pena citar el diálogo según lo cuenta, no sin cierto orgullo, el propio Map (*Enchiridion fontium Valdensium*, Roma, 1958, pp. 122-123): «Primero les propuse unas cuestiones sencillísimas, que nadie tiene derecho a ignorar, sabiendo que el asno que come cardo no come lechuga: —¿Creen en Dios Padre? —Creemos —respondieron. —¿Y en el Hijo? —Creemos —respondieron. —¿Y en el Espíritu Santo? —Creemos —respondieron. —¿Y en la madre de Cristo? —Creemos —repitieron. «Aquí todos gritaron mofándose, y los valdenses se retiraron confusos, y con razón». Si la burla se debió a que los valdenses fueron llevados a afirmar que María era la madre de Cristo, contrariamente a la decisión del Concilio de Efeso, o si se trataba más bien de que, según el lenguaje de la época, «creer en» se podía aplicar solo a la divinidad, y no a las criaturas, es imposible saberlo. El hecho es que los valdenses fueron atrapados en un subterfugio indigno.

134 E. Comba, *Storia dei Valdesi* (Roma, 1935), pp. 43-46.

absoluto. En efecto, si la realidad de los seres ha de encontrarse en los géneros superiores a ellos, se sigue, llevando este principio al extremo, que la realidad de todos los seres está en aquel ser supremo, o idea suprema, que todo lo abarca. Además, siguiendo también en esto a Erigena, Amaury declaraba que las distinciones de sexos no existían antes de la caída ni existirán después de la restauración final.[135] Entre sus discípulos, David de Dinand es el más famoso y, aunque sus obras se han perdido,[136] es casi seguro que haya llevado más lejos el panteísmo de su maestro, haciendo de Dios la materia prima del universo.[137] Al parecer, para esto se basaba no solo en Escoto Erigena y Amaury, sino también en sus lecturas de la metafísica de Aristóteles. Por esta razón, el concilio de París que en 1210 condenó a Amaury y David condenó también el uso de los libros de Aristóteles sobre metafísica y filosofía natural.[138]

Las doctrinas de los amalricianos —nombre que se daba a los seguidores de Amaury— iba mucho más allá de un simple panteísmo filosófico. Aplicado a la doctrina eucarística, ese panteísmo llevaba a afirmar que la presencia divina en los elementos después de la consagración era la misma que antes de ella. Puesto que Dios es todo y está en todo, el pan, aun sin consagración alguna, es divino. Pero aun más, los amalricianos adoptaron un esquema de la historia que es difícil de conciliar con su panteísmo. Según ellos, «el Padre se encarnó en Abraham y en otros padres del Antiguo Testamento, el Hijo en Cristo y en otros cristianos, y el Espíritu Santo en los que ellos llaman espirituales».[139]

135 G.C. Capelle, *Autour du procès de 1210*, Vol. III, *Amaury de Bène* (Paris, 1932). Véase también K. Albert, «Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus», *MiscMed*, 10 (1976), 193-212.

136 Véase empero R. de Vaux, «Sur un texte retrouvé de David de Dinant», *RScPhTh*, XXII (1933), 243-245.

137 Alberto Magno, *S. Th. pars I, tract. IV, q. 20, m. ii, quaestio incidens: «Utrum Deus sit forma vel materia omnium»* (ed. Lugdunum, 1651, Vol. XVII, 76): «David de Dinand en el libro que escribió 'De los tomos', es decir, 'De las divisiones', dice que Dios es el principio material de todo». Santo Tomás, *S. Th., pars I, q. 3,art.* 8 (*BAC*, XXIX, 150): «Dijeron otros que Dios es el principio formal de todas las cosas, y ésta se cree que fue la opinión de los almarianos. Pero el tercer error fue el de David de Dinand, quien, estúpidamente, sostuvo que Dios es la materia prima».

138 Note el lector que la cuestión de las relaciones entre Amaury y David no está del todo clara. Si aquí hacemos al uno discípulo del otro, debemos señalar en honor a la verdad que hay diferencias notables entre ellos. Véase G. Théry, *Autour du procès de 1210*, Vol. I, *David de Dinant* (Paris, 1925).

139 *Contra Amaurianos*, X (ed. C. Baeumker, Münster, 1926, p. 30). Se trata de un manuscrito anónimo que posiblemente sea obra de Garnerio de Rochefort.

Los amalricianos y David de Dinant fueron condenados, no solo en París en 1210, sino también en el IV Concilio de Letrán en 1215. En 1225 el Papa Honorio III, tratando de atacar las raíces mismas del amalricianismo, condenó el tratado *De la división de la naturaleza*, de Escoto Erigena.

Joaquín de Fiore propuso una interpretación de la historia parecida a la de los amalricianos, aunque las relaciones que pueda haber habido entre ambos son oscuras. Oriundo de Calabria,[140] Joaquín fue cisterciense, y luego fundó su propio monasterio de San Juan de Fiore. Allí se dedicó a la contemplación y al estudio de la Biblia, especialmente del Apocalipsis. A su muerte, en 1202, era tenido por santo. Sin embargo, sus doctrinas, en extremo espiritualistas y algo extrañas en lo que se refiere a la Trinidad y a sus relaciones con la historia, estaban llamadas a ser atacadas por los principales teólogos del siglo XIII. En el IV Concilio de Letrán su tratado sobre la doctrina de la Trinidad, en el que se oponía a Pedro Lombardo, fue condenado. Es posible que en él Joaquín expusiese doctrinas semejantes a las de Gilberto de la Porrée,[141] aunque esta tesis ha sido refutada por algunos eruditos.[142] En todo caso, el aspecto de las enseñanzas de Joaquín que más repercutió en el futuro no fue su doctrina trinitaria, sino el modo en que pretendía relacionar las tres personas de la Trinidad con tres etapas de la historia. La primera es la que va de Adán a Cristo; la segunda va de Cristo hasta el año 1260; la tercera se extiende desde esa fecha hasta el fin de los tiempos. La primera es la edad del Padre; la segunda es la del Hijo; la tercera es la del Espíritu Santo. La fecha de 1260 se fija mediante un proceso exegético que ilustra el método de Joaquín. Si de Adán a Jesús hubo cuarenta y dos generaciones, ha de esperarse que, para mantener la concordancia entre ambos testamentos, haya también cuarenta y dos generaciones entre Cristo y el comienzo de la tercera época. Si bien en el Antiguo Testamento estas generaciones eran desiguales, la perfección del Nuevo exige que todas sean iguales. Calculando entonces a razón de treinta años por generación, en cuarenta y dos generaciones se obtiene el total de 1260. En cuanto a la duración de la tercera época, Joaquín no se atreve a ofrecer opinión alguna. Estos tres periodos se suceden de tal modo que en los últimos tiempos de cada uno se producen anuncios o precursores del subsiguiente. Así, por ejemplo, Benito y todos los otros grandes ascetas fueron precursores de la edad del Espíritu. Cuando esa edad llegue —y ya está a punto de llegar— será la época de la vida espiritual, del monacato, de la caridad perfecta.

140 No pretendemos dar aquí siquiera un bosquejo de la vida de Joaquín, acerca de la cual se tejieron tantas leyendas de las que es difícil desentrañar los hechos históricos. Véase C. Baraut, «Las antiguas biografías de Joaquín de Fiore y sus fuentes», *AnSacTarr*, XXVI (1953), pp. 195-232; B. McGinn, «The Abbot and the Doctors: Scholastic Reactions to the Radical Eschatology of Joachim of Fiore», *CH* 40 (1971), 30-47; M. Reeves y B. Hirsch-Reich, eds., *The Figurae of Joachim of Fiore* (Oxford, 1972); G. Wendelborn, «Die Hermeneutik des kalabresischen Abtes Joachim von Fiore», *ComSanct*, 17 (1974), 63-91.

141 P. Fournier, «Joachim de Fiore: ses doctrines, son influence», *RQH*, LXVII (1900), p. 489.

142 A. Crocco, *Gioacchimo de Fiore: La piu singolare ed affascinante figura del Medioevo cristiano* (Napoli, 1960), pp. 107-114.

La doctrina de Joaquín es entonces un espiritualismo entusiasta e idealista que, en vista de la maldad que impera en el mundo, se refugia y encuentra aliento en la esperanza de una nueva era. Como dice uno de sus intérpretes:

> La esperanza de una tercera época de la historia, concebida como la era de la transfiguración universal, nace en Joaquín de un profundo drama espiritual, que se origina en el contraste entre sus altísimos ideales de perfección individual y colectiva y la realidad contraria de los acontecimientos.[143]

Joaquín de Fiore no fue condenado mientras vivió. Fue en 1215, en el IV Concilio de Letrán, que fue condenada su doctrina trinitaria —la que, con razón o sin ella, fue unida a la de Gilberto de la Porrée. Aun entonces, empero, no se había prestado demasiada atención a las implicaciones que para la vida de la Iglesia y la sociedad tenía el esquema joaquinista de la historia. Cuando los franciscanos «espirituales» —entre ellos el ministro general Juan de Parma— adoptaron este esquema de la historia y lo interpretaron de tal modo que ellos, en su oposición a la Iglesia y aun al resto de la orden, eran los representantes de la era del Espíritu, fue que las autoridades eclesiásticas —y especialmente las autoridades franciscanas, como San Buenaventura— tuvieron que enfrentarse al joaquinismo.

De todas las herejías del siglo XII, la que más repercusiones tuvo en esa centuria y la siguiente fue la de los cátaros o albigenses.[144] El origen

143 *Ibid.*, p. 85.

144 Les damos aquí solo estos nombres, que son los más comunes y los que la posteridad ha consagrado. El nombre de «cátaros» viene del griego «puro», y les fue dado porque el concilio de Nicea caracterizaba así a los novacianos. El término «albigenses» se deriva de la ciudad de Albi, donde primero se encontraron estos herejes en gran número. Empero los nombres que se les daban variaban de lugar a lugar. Véase A. Borst, *Die Katharer* (Stuttgart, 1953), pp. 240-253. Véase también C. Ennesch, *Les*

de esta herejía nos es desconocido,[145] aparte de que se deriva del bogomilismo, importado del oriente por los cruzados y otros viajeros que regresaban a su patria. En todo caso, en la Europa latina el catarismo es un fenómeno del siglo XII, aunque quizá con algunos precursores en el siglo XI.[146] En el año 1179 el Concilio III de Letrán convocó a una cruzada contra ellos, y en 1181 hubo una breve campaña. Empero en el siglo XIII, bajo Inocencio III, se llevó a cabo la gran Cruzada contra los albigenses, en la que el fanatismo religioso y las ambiciones políticas se combinaron para producir actos de crueldad insólita.[147] Fue frente a ellos que la Inquisición tomó su forma característica. Por la misma época, Domingo de Guzmán, convencido de que el modo de ganar a los herejes era la persuasión, fundó la Orden de Predicadores. Como se ve, los albigenses, aun cuando habían desaparecido antes de terminar el siglo XIII, tuvieron gran importancia para la historia de la Iglesia y de la humanidad.

El catarismo —al menos en su forma extrema[148]— parte de la existencia de dos principios eternos: el principio del bien y el principio del mal. La creación no ha de adjudicársele a Dios, principio del bien, sino al principio del mal.[149] En la materia de este mundo malo se encuentran prisioneros los espíritus, que pertenecen al principio del bien. Estos espíritus solo pueden librarse de la materia mediante una serie de reencarnaciones sucesivas, hasta llegar a morar en un «perfecto» cátaro, última etapa de una larga peregrinación. Estos «perfectos», a diferencia de los meros «oyentes» —nótese otra vez el paralelismo

---

Griffe, *Le Lanquedoc cathare de 1190 à 1210* (París, 1971); R. Kutzli, *Die Bogumilen: Geschichte, Kunst, Kultur* (Stuttgart, 1977); J. Duvernoy, *Le catharisme*, 2 vols. (Toulouse, 1976, 1979); E. Bozóky, *Le livre secret des Cathares: Interrogatio Iohannis* (París, 1980). Una obra clásica del Siglo XIX, recientemente reimpresa, es la de C. Schmidt, *Historie et doctrine des cathares* (Bayone, 1983).

145 Algunos eruditos la relacionan con el maniqueísmo, estableciendo una línea ininterrumpida a través de los paulicianos y bogomiles. Otros la relacionan con el gnosticismo. Otros, en fin, ven su origen en el marcionismo. Las diversas posiciones se encuentran resumidas en J. Söderberg, *La religion des Cathares: Étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du moyen âge* (Uppsala, 1949), pp. 11-19. Su propia posición, según la cual existió a través de los siglos una tradición gnóstica que desembocó en el catarismo, no nos parece convincente.

146 El primer caso de posible catarismo es el de Leutardo de Chalons, en el año 1000. Véase Rodolfo Glaber, *Libri V historiarum sui temporis*, II, 11 (*PL*, CXLII, 643-644).

147 P. Belperron, *La Croisade contre les Albigeois et l'union du Languedoc à la France (1209-1249)* (Paris, 1942); Z. Oldenbourg, *Massacre at Montségur: A History of the Albigensian Crusade* (London, 1959).

148 Véase la diferencia entre «cátaros absolutos» y «cátaros mitigados» en cuanto a su dualismo en Söderberg, *op. cit.*, pp. 44-108.

149 *Liber de duobus principiis* (ed. A. Dondaine, Roma, 1939), pp. 99-100.

con los maniqueos— llevaban una vida de ascetismo extremo. Se llegaba a este estado mediante el rito llamado *consolamentum*,[150] que era una imposición de manos por parte de los «perfectos». A partir de entonces, el creyente llevaba una vida de castidad, pobreza y ayuno. A menudo, este ayuno se llevaba hasta el suicidio, acto de devoción suprema que recibía el nombre de *endura*. En todos sus ritos se manifestaba una profunda animadversión hacia lo material, inclusive las cruces e imágenes, excepto en una ceremonia de tipo eucarístico en que se reunían para partir el pan. Esta actitud hacia la materia se revela también en su docetismo. Cristo era un ser celeste que pareció tomar un cuerpo a fin de mostrarnos el camino de salvación.[151] Además, por razón de su creencia en la transmigración de las almas, que podían reencarnar en algún animal, los albigenses eran generalmente vegetarianos. Su organización parece haber sido regional, de modo que en cada zona, alrededor de cada centro de difusión, había una iglesia independiente, con su propio obispo y diáconos.[152]

Con esto terminamos nuestra breve revista del occidente cristiano en el siglo XII. Aun esta rápida ojeada basta para mostrar que la vitalidad intelectual de la época era grande. De hecho, cuando se están echando los cimientos de las grandes catedrales góticas, se está construyendo también el fundamento sobre el que se alzarán las altas torres de la escolástica medieval.

---

150 Véase *Ibid.*, pp. 156-165.

151 Villoslada, *Historia...*, II, p. 873, sin ofrecer referencias, dice que según los albigenses «Cristo, emanación suprema de Dios, tomó un cuerpo meramente aparencial en María, la cual no era mujer, sino puro ángel. Entró en ella por un oído y salió por el otro en forma humana, sin contacto alguno con la materia».

152 Borst, *op. cit.*, pp. 231-239.

VII

La Teología Oriental desde el avance del Islam hasta la Cuarta Cruzada

Antes de pasar a estudiar el desarrollo teológico que tuvo lugar en el occidente durante el siglo XIII, debemos dirigir nuestra atención una vez más hacia el oriente, que hemos dejado varios capítulos atrás en el momento del Sexto Concilio Ecuménico y de las invasiones árabes. En este capítulo llevaremos la historia de la teología oriental desde aquel momento hasta los primeros años del siglo XIII, cuando la Cuarta Cruzada, al tomar a Constantinopla, puso fin a una etapa en la historia de esa ciudad y del imperio que la tenía por capital.

Durante este período que va desde fines del siglo VII hasta el comienzo del XIII, la principal iglesia oriental continuó siendo la ortodoxa griega o bizantina, que aceptaba todos los concilios ecuménicos y, a pesar de repetidas interrupciones, mantenía por lo general lazos de comunión con la sede romana. Como extensiones suyas que a la postre se harían independientes, aunque sin abandonar la doctrina

de los grandes concilios, surgieron las iglesias de Bulgaria y Rusia. Por último, la Iglesia Nestoriana, así como las diversas comuniones monofisitas —coptos, armenios, jacobitas y etíopes— continuaron existiendo, aunque la mayor parte de ellas bajo el régimen musulmán. De aquí se sigue el bosquejo del presente capítulo: primero estudiaremos la teología bizantina, luego dedicaremos unas breves líneas a los búlgaros y rusos, y por último pasaremos a los nestorianos y monofisitas.

La teología bizantina hasta la restauración de las imágenes

Damos aquí el título de «bizantina», no sólo a la teología y la iglesia que existieron dentro de las fronteras del Imperio Bizantino, sino también a toda la iglesia y los teólogos orientales que, aun bajo el régimen musulmán, se mantenían en comunión con la sede constantinopolitana. Es decir, que incluimos aquí toda la cristiandad ortodoxa que existía dentro del Imperio, así como todos aquellos que vivían en tierras islámicas y que recibían por lo general el nombre de «cristianos melequitas» —es decir, del Emperador.

Este nombre de «melequitas» no era del todo injusto, pues la Iglesia Bizantina se caracterizó por el modo en que estaba sujeta a la autoridad y aun a los caprichos de los emperadores. Es cierto que los más distinguidos dirigentes eclesiásticos, tales como Germán de Constantinopla, Juan de Damasco y Teodoro el Estudita, se opusieron a la política imperial. Lo mismo puede decirse de la inmensa mayoría de los monjes. Pero a pesar de estos focos de resistencia fueron pocos los patriarcas de Constantinopla que pudieron conservar sus sedes sin la aprobación imperial. Luego, en la historia de la teología bizantina la historia política del imperio juega un papel mucho más importante que en el desarrollo teológico occidental. De hecho, al tiempo que en el occidente latino el Imperio desaparecía, y resurgía más tarde en la persona de Carlomagno bajo el ala de la Iglesia, en el oriente el Imperio tomaba cada vez más el carácter autocrático de las monarquías orientales, y la Iglesia quedaba supeditada a él, como brazo de la política imperial. Este proceso histórico en sentidos contrarios fue una de las razones del distanciamiento progresivo entre Roma y Constantinopla.

Los últimos años del siglo VII y los primeros del VIII fueron tiempos aciagos para el Imperio Bizantino y para la Iglesia Oriental. Las conquistas árabes, la invasión de los búlgaros y una sucesión de emperadores incompetentes parecían indicar el fin próximo del Imperio, cuyo territorios quedaron reducidos a la esquina nordeste del Mediterráneo, con algunas posesiones en Sicilia y el sur de Italia. Empero en el año 717, en la persona de León III, se establece una nueva dinastía, generalmente conocida como «Isáurica», que comienza a dar nueva vida al viejo Imperio. León III y sus sucesores reorganizaron sus territorios de modo que tanto la defensa como la administración fiscal fuesen más efectivas, compilaron y codificaron leyes más justas y frecuentemente más benignas que las anteriores, estimularon los estudios, especialmente en la Universidad de Constantinopla, construyeron edificios, monumentos y caminos, y guerrearon con buen éxito contra los árabes y los búlgaros.

Como parte de este vasto programa de restauración, León III implantó, y sus sucesores continuaron, una política religiosa que envolvió a todo el Imperio —y aun al occidente latino— en amargas controversias. Esta política fue su oposición a las imágenes religiosas, tanto de Cristo como de la virgen María, los santos, los personajes del Antiguo Testamento y los ángeles. Las razones que llevaron a León a seguir esta política, a la que se da el nombre de «iconoclasta», no son del todo claras. Ciertamente, lo más acertado parece ser atribuir la política de León III, no a una razón, sino a toda una serie de ellas. Por una parte, Constantinopla estaba constantemente en contacto con judíos, musulmanes y monofisitas, todos los cuales se oponían, por diversas razones y en varios modos, a las imágenes religiosas.[1] Por otra parte, es posible que los emperadores hayan querido quebrantar el poder de los monjes y confiscar parte de sus propiedades,[2] aunque de hecho tales designios se hubieran logrado más fácilmente mediante una serie de decretos imperiales, sin envolver en ellos una cuestión teológica que sólo serviría para complicar la situación. Por último, no cabe duda de que varios de los emperadores iconoclastas —entre ellos León III— actuaban movidos por sinceros sentimientos religiosos y teológicos. Para León, su campaña iconoclasta era parte de su programa de restauración imperial. El hijo y sucesor de León III, Constantino V, estaba convencido de que la veneración de las imágenes y de las reliquias de los santos era idolatría, y que la teoría de la intercesión de los santos y de la Virgen

---

1 Sabemos que el califa Yazid (720-724), a instancia de un judío, había ordenado que fuesen destruidas todas las imágenes que había en su territorio. Lo que no sabemos es hasta qué punto tal decreto por parte de su enemigo influyó o no en las acciones de León. A.A. Vasiliev, «The Iconoclastic Edict of Caliph Yazid II, A.D. 721», *DOP*, 9-10 (1956), 23-47.

2 Durante el transcurso de la controversia, los monjes se distinguieron por su defensa de las imágenes, aunque no por ello dejó de haber un buen número de monjes iconoclastas.

era falsa. Luego, es necesario mostrar cierto escepticismo cuando los autores iconófilos, o defensores de las imágenes, nos pintan toda una dinastía de emperadores hipócritas y oportunistas.

En todo caso, la controversia iconoclasta comenzó en el año 725,[3] cuando León III ordenó la destrucción de una imagen de Cristo a la que se atribuían poderes milagrosos. A partir de entonces, la campaña iconoclasta tomó un ímpetu creciente. Puesto que el patriarca Germán de Constantinopla se oponía a ella, el Emperador lo depuso y colocó en su lugar a Anastasio. Esto a su vez acarreó dificultades con Roma, pues el Papa Gregorio II se negó a reconocer a Anastasio, y poco después su sucesor, Gregorio III, excomulgó al Emperador. En tierra de musulmanes, Juan Damasceno, tenido generalmente por el último de los Padres de la Iglesia Oriental, salió en defensa de las imágenes. Constantino V siguió la política de su padre, y en el año 754 reunió un concilio que ratificó la doctrina iconoclasta y anatematizó a Germán de Constantinopla y a Juan Damasceno. Entonces se desató una persecución contra los iconófilos. A la muerte de Constantino, su hijo León IV, todavía menor de edad, quedó bajo la regencia de Irene, mujer ambiciosa que combinaba una profunda devoción a las imágenes con una casi total falta de escrúpulos en todo lo demás. Irene hizo nombrar patriarca de Constantinopla a Tarasio, secretario imperial que, como ella, era iconófilo. Entre Irene, Tarasio y el Papa Adrián I convocaron a un concilio que, tras una tentativa fallida, se reunió en Nicea en el año 787. Este concilio, que recibe el título de Séptimo Concilio Ecuménico, restauró las imágenes. Empero en el 815 el emperador León V regresó a la política iconoclasta, depuso al patriarca Nicéforo y desató de nuevo la persecución contra los iconófilos.[4] Su sucesor Miguel II, aunque más

3 No podemos discutir aquí todo el desarrollo de la iconografía cristiana. Baste decir que, si bien los más antiguos escritores cristianos atacaban los ídolos paganos, esto no parece haber resultado en una oposición al arte figurativo entre los cristianos. Por otra parte, al principio este arte parece haber sido más simbólico que iconográfico, pues se dedicaba especialmente a temas tales como el pez, la cruz en forma de *tau* griega y personajes en actitud de oración. Sin embargo, también se representa a Cristo como el buen pastor, y hay varias pinturas antiquísimas de la Santa Cena. La iglesia de Dura-Europos, la más antigua que se conoce, está decorada con abundante iconografía. Por otra parte, hay pasajes en los escritos cristianos del siglo IV en adelante, tanto a favor de las imágenes como aconsejando cautela frente a la posible idolatría a que su uso podría llevar. Pero no es sino con el edicto de León que la cuestión de las imágenes surge como motivo de controversia y de elaboración teológica. Sobre el curso de la controversia, véase: E.J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy* (Nueva York, 1930). Encontramos una colección de fuentes en H. Hennephof, *Textus Byzantini ad iconoclastiam pertinentes* (Leiden, 1968).

4 P.J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire* (Oxford, 1958).

moderado, continuó apoyando a los iconoclastas, al tiempo que Teodoro el Estudita salía en defensa de las imágenes. El hijo de Miguel, Teófilo, persiguió a los iconófilos. Pero a su muerte la regencia cayó de nuevo sobre los hombros de una mujer, la emperatriz Teodora, quien depuso al patriarca iconoclasta Juan el Gramático y restauró el culto a las imágenes. La fecha de esa restauración, el 11 de marzo de 842, vino a ser símbolo de ortodoxia en toda la Iglesia Oriental, que aún la celebra como la «Fiesta de la Ortodoxia».

A fin de dar una idea tanto de la teología iconoclasta como de la iconófila, expondremos como ejemplo de la primera, la «Definición» de concilio iconoclasta del 754 y, como ejemplos de la segunda, algo de las obras de Germán de Constantinopla, Juan de Damasco y Teodoro el Estudita, además de la decisión del Séptimo Concilio Ecuménico.

Como sucede frecuentemente en tales controversias, el bando vencedor, es decir, el de los iconófilos, destruyó de tal modo las obras de sus opositores que resulta difícil hacerse una idea clara del pensamiento teológico de los iconoclastas. Uno de los pocos documentos iconoclastas que han quedado para la posteridad es la «Definición» —*Horos*— del concilio del 754, que se ha conservado porque se le cita en las actas del VII Concilio Ecuménico. Allí puede ver el lector que el fundamento teológico de los iconoclastas se encontraba, por una parte, en la prohibición general de toda idolatría en las Escrituras y, por otra parte, en su modo de entender la encarnación. En cuanto a lo primero, no es necesario insistir más; baste decir que en el *Horos* se citaba la prohibición del Decálogo contra el culto a las imágenes, así como varios textos del Nuevo Testamento. En cuanto a lo segundo, los obispos reunidos en el 754 utilizaron la cristología calcedonense para probar que no se debían hacer imágenes de Cristo. Según ellos, la naturaleza divina es incircunscribible. Por tanto, si se representa la humanidad del Salvador será necesario representarla aparte de su divinidad, y ello sería caer en la división entre las naturalezas por la que el nestorianismo fue condenado. Pero si se pretende que al representar la figura del hombre Cristo se representa también su divinidad, ello sería circunscribir la divinidad, y equivaldría a la confusión de las dos naturalezas del Salvador de que se hizo culpable el monofisimo.[5]

5 Citado por el diácono Epifanio en el VII Concilio Ecuménico (Mansi, XIII, 252-253). Véase: P.J. Alexander, «The Iconoclastic Council of St. Sophia», *DOP*, VII (1953), pp. 78-99; M.V. Anastos, «The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815», *DOP, VIII (1954), pp. 151-160.*

El primer gran defensor de las imágenes fue el patriarca Germán de Constantinopla (715-729). Años antes, en el 712, Germán había cedido ante la presión de las autoridades y se había prestado a un intento de resucitar el monotelismo. Quizá fue su arrepentimiento ante aquella acción lo que le prestó fuerzas para oponerse a la política iconoclasta de León III. En todo caso, Germán se opuso a los designios del Emperador, y ello le costó su sede patriarcal. Murió alrededor del 733, cuando contaba casi cien años, venerado por los iconófilos y odiado por los iconoclastas. El concilio iconoclasta del 754 le condenó y le tachó de hombre de «doblado ánimo» —posiblemente refiriéndose a su participación en el movimiento monotelita del 712. En el Séptimo Concilio Ecuménico sus tres epístolas a favor de las imágenes fueron formalmente aprobadas por la asamblea.[6] En estas tres epístolas, Germán refuta el argumento según el cual la veneración de las imágenes viola el mandamiento del Exodo 20:4. Tal refutación se basa en la distinción entre diversas clases de «adoración» —*proskynesis*— que en realidad son sólo señales de respeto y veneración, y la «adoración» en el sentido estricto —*latría*— que se debe sólo a Dios, y es la que el Decálogo prohíbe dar a criatura alguna. En cuanto a las imágenes, se les rinde un culto inferior, por cuanto no llega al nivel propio de la adoración —*latría*— y relativo, porque su fin no está en ellas mismas, sino en el culto supremo a Dios.[7]

Aunque la obra de Germán de Constantinopla fue importante por su fecha temprana y por el alto rango de su autor, el verdadero apóstol de las imágenes, y quien sentó las bases para la iconología posterior, fue Juan de Damasco.

Juan Damasceno, considerado como el último de los Padres de la Iglesia Oriental, fue un alto funcionario del califato, pero renunció a esa posición para retirarse a un monasterio y después ser sacerdote en Jerusalén. Su principal obra es *La fuente del conocimiento*,[8] compuesta poco antes de su muerte y dividida en tres partes: *Capítulos filosóficos*, *Sobre la herejía* y *Exposición de la fe ortodoxa*. Sus trabajos polémicos fueron numerosos, e iban dirigidos contra los musulmanes, los maniqueos, los nestorianos, los monofisitas y la superstición en general. En cuanto a las imágenes, el Damasceno trata de ellas en la *Exposición de la fe ortodoxa* y en sus tres *Discursos contra los que rechazan las santas imágenes*.[9]

6 *PG*, XCVIII, 156-194. Entre las obras de Germán se cuentan también un tratado *Del término de la vida* (*Ibid.*, 89-132), una *Epístola a los armenios* (*Ibid.*, 135-146) y varias *Homilías*. El tratado *Del término de la vida* trata sobre la providencia, la predestinación y el libre albedrío. *Epístola a los armenios* es un tratado cristológico en defensa de la doctrina calcedonense.

7 V.Grumel, «L'iconologie de St. Germain», *EchOr*, XXI (1922), pp. 165-175.

8 *PG*, XCIV, 521-1228. Esta obra es una exposición sistemática de la teología del Damasceno, que no podemos resumir aquí por falta de espacio.

La argumentación de Juan de Damasco en pro de las imágenes intenta ser cristocéntrica. Así, por ejemplo, los mandamientos en contra de las imágenes que se encuentran en el Antiguo Testamento ya no se aplican, pues con la venida de Cristo nos ha sido dado crecer hasta la medida del varón perfecto,[10] y en todo caso ya en el Antiguo Testamento era legítimo adorar en cierto modo a seres que no eran Dios, como lo prueban Josué y Daniel, quienes adoraron al ángel del Señor.[11] Por otra parte, Dios mismo, aunque invisible en su propia naturaleza, se nos has hecho visible en la encarnación, y con ello nos ha indicado que puede darse a conocer por medios visibles.[12]

Este argumento, que es el centro de la iconología del Damasceno, se encuentra resumido en su *Exposición de la fe ortodoxa*:

> Puesto que algunos nos culpan por reverenciar y honrar imágenes del Salvador y de Nuestra Señora, y las reliquias e imágenes de los santos y siervos de Cristo, recuerden que desde el principio Dios hizo al hombre a su imagen. ¿Por qué nos reverenciamos unos a otros, si no es porque somos hechos a imagen de Dios?... Por otra parte, ¿quién puede hacer una copia del Dios que es invisible, incorpóreo, incircunscribible y carente de figura? Darle figura a Dios sería el colmo de la locura y la impiedad... Pero puesto que Dios, por sus entrañas de misericordia y para nuestra Salvación, se hizo verdaderamente hombre... vivió entre los hombres, hizo milagros, sufrió la pasión y la cruz, resucitó y fue elevado al cielo, y puesto que todas estas cosas sucedieron y fueron vistas por los hombres... los Padres, viendo que no todos saben leer ni tienen tiempo para hacerlo, aprobaron la descripción de estos hechos mediante imágenes, para que sirvieran a manera de breves comentarios... Nosotros no reverenciamos lo material, sino lo que esas cosas significan.[13]

9 *PG*, XCIV, 1231-1420. En realidad, los dos últimos discursos son sólo una revisión y ampliación del primero. Hay una buena monografía sobre la iconología del Damasceno: H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus* (Kallmünz, 1937).

10 *De imaginibus oratio* I, 8 (*PG*, XCIV, 1237).

11 *Ibid.* (*PG*, XCIV, 1240).

12 *De imaginibus oratio II*, 5 (*PG*, XCIV, 1288).

13 *De fide ortodoxa*, IV 16 (*PG*, XCIV, 1169-1172; *NPNF*, second Series, IX, 88).

Además, debemos cuidar de que los argumentos en contra de la idolatría no se confundan con argumentos que tiendan a despreciar la materia, pues ello no llevaría a un dualismo al estilo maniqueo.[14]

¿Para qué sirven las imágenes? Sirven para enseñar y recordar a los fieles los grandes hechos de la salvación, y para incitarles al bien. De hecho, su utilidad es tal que el Damasceno afirma que son medios de gracia, pues la virtud de lo que representan se comunica por ellas a quien las contempla y venera.[15]

Por último, el Damasceno distingue entre diversos grados de culto o reverencia. La reverencia o culto absoluto, que recibe el nombre de *latría*, se debe sólo a Dios, y quien lo rinde a alguna criatura cae en la idolatría. Pero la reverencia o culto de respeto, honra o veneración puede prestarse a objetos religiosos a aun a otras personas en el ámbito de lo civil —y aquí se reflejan las prácticas civiles de Bizancio.[16]

Teodoro el Estudita vino a ser el campeón de las imágenes a principios del siglo IX, cuando el emperador León V el Armenio restauró la política iconoclasta de León III. Teodoro era un monje inflexible que sostenía ante todo la independencia de la Iglesia frente al poder civil, y que ya había tenido encuentros con el emperador Constantino VI cuando éste repudió a su esposa para casarse con una pariente de Teodoro. Contra los iconoclastas, Teodoro escribió un *Antirrético*,[17] una *Refutación de los poemas de los iconoclastas*[18] y varios opúsculos y epístolas. Además, compuso varias obras ascéticas, sermones, conferencias catequéticas y poemas.

La iconología de Teodoro parte de las de Germán, el Damasceno y el VII Concilio Ecuménico. Su principal contribución está en el modo en que define la relación entre la veneración de la imagen y la veneración de lo que ella significa. Según él, la veneración de la imagen y de su prototipo son una sola, pero se dirige en dos modos diversos, pues en relación a la imagen la veneración es sólo relativa, y no se dirige a ella directamente, mientras que la veneración sí se dirige directamente al prototipo y, en el caso de imágenes de Cristo, es absoluta y del orden de la *latría*.[19]

En todo caso, la definición oficial definitiva del culto a las imágenes es la del VII Concilio Ecuménico, del año 787. Allí aparece tanto la

14 *De imaginibus oratio I*, 16 (*PG*, XCIV, 1245).
15 *Ibid.*
16 *De imaginibus oratio III*, 33-40 (*PG*, XCIV, 1352-1356).
17 *PG*, XCIX, 327-436.
18 *Ibid.*, 435-478.
19 V. Grumel, «L'iconologie de S. Théodore Studite», *EchOr*, XX (1921), pp. 257-268.

distinción entre distintos grados de culto como el intento de dar un fundamento cristológico al culto a las imágenes. Lo primero puede verse cuando el Concilio aboga por que se coloquen imágenes de Cristo, la Virgen, los ángeles y los santos en diversos lugares, para así invitar a los creyentes a su «respeto y veneración, aunque sin ofrecerles una verdadera latría, que sólo debe ofrecerse a la divinidad».[20] Lo segundo, es decir el intento de relacionar la iconología con la cristología, puede verse en la lista de anatemas, que comienza por el anatema general contra los iconoclastas, condena luego a los que «no confiesen que Cristo nuestro Dios es circunscripto según la humanidad», y continúa con otros anatemas más específicos contra los enemigos del culto a las imágenes.[21]

En el occidente, la controversia iconoclasta no fue tan exacerbada como en el oriente. Por lo general, los papas estuvieron del lado de los iconófilos, y lo mismo puede decirse de los emperadores carolingios, aunque estos últimos querían cuidar que, al defender las imágenes, no se cayera en la idolatría. Puesto que la traducción latina de las actas del VII Concilio Ecuménico que llegó a manos de Carlomagno empleaba el término «adoratio» para referirse al culto debido a las imágenes, el rey y toda la iglesia franca rechazaron las decisiones del Concilio. Los *Libros carolinos*, publicados unos pocos años después del Concilio, al tiempo que defendían el uso de las imágenes, condenaban su adoración. En el año 794, un sínodo reunido en Frankfort condenó tanto al concilio iconoclasta del año 754 como al Concilio de Nicea del 787, afirmando que debían conservarse las imágenes, pero que éstas no eran dignas de *adoratio*.[22] Durante varias décadas, la iglesia franca se negó a aceptar los decretos del Concilio de Nicea del 787, lo cual colocó a los papas en una situación difícil que sólo se hizo sostenible mediante grandes esfuerzos diplomáticos. Paulatinamente, según fue decayendo el poder carolingio, las decisiones de Nicea lograron imponerse en el occidente. Pero a pesar de ello la iglesia latina no extendió a las imágenes su teología sacramental, como lo hacía la iglesia griega. A pesar de ser respetadas, veneradas y hasta a veces adoradas, las imágenes no llegaron a ocupar en el occidente el lugar de primerísima importancia que ocupaban en el oriente.[23]

20 Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, p. 201. Los términos griegos así como latinos son, para el culto debido a la imágenes, *aspasmùs kaì timetikè proskynesis* y *osculum et honoraria adoratio*; y, para el culto reservado a Dios, *alethinè latreía* y *vera latria*.
21 *Ibid.*, p. 203.
22 Mansi, XIII, 909.
23 El occidente tendía a subrayar más el valor de las imágenes como medios de

La importancia de la controversia en torno a las imágenes es tal que resulta fácil recibir la impresión de que ésta fue la única cuestión que se debatió en el oriente durante el período que estamos estudiando. Tal impresión sería falsa. La cuestión del *filioque*, que hemos discutido en otro capítulo, se planteó durante este período. Debido a las circunstancias políticas y eclesiásticas, también se debatió la cuestión de las relaciones entre los poderes eclesiásticos y civiles, y entre los obispos de Constantinopla y de Roma —cuestión ésta que ocupará el centro del escenario una vez resuelta la controversia iconoclasta. Germán de Constantinopla discutió la predestinación y el libre albedrío en su diálogo *Del término de la vida*.[24] Y Juan Damasceno, a quien hemos estudiado sólo desde el punto de vista de la controversia en torno a las imágenes, escribió todo un tratado sistemático en el que estudiaba las principales cuestiones filosóficas y teológicas, la *Fuente del conocimiento*. Además, varios autores escribieron contra las viejas herejías cristológicas y contra las creencias y prácticas de los musulmanes y judíos.

Desde la restauración de las imágenes hasta el cisma de 1054

Tras la restauración de las imágenes, la Iglesia Bizantina quedó aun dividida en varios bandos que pueden resumirse en tres tendencias principales. En primer lugar, había un número de iconoclastas convencidos que persistían en su oposición a pesar de la condenación oficial de la iconoclastia. El principal de estos iconoclastas era Juan el Gramático, quien continuó escribiendo contra las imágenes y mantuvo vivo por algún tiempo el fuego iconoclasta. Pero su causa estaba perdida, y su influencia en el desarrollo posterior de la teología bizantina fue mínima. En segundo lugar subsistía aún el bando de los iconófilos extremos, inflamados por las décadas de dura lucha y por el ejemplo de monjes venerados tales como Teodoro el Estudita. A este partido pertenecía la mayoría de los monjes y de los laicos, sobre todo los de las clases más bajas. Llevadas aún por el impulso adquirido durante la controversia, estas personas insistían en un rigorismo ascético, inconófilo y antifilosófico. Por último, el partido moderado contaba con el apoyo de algunos monjes y de las clases cultas entre los laicos, que se oponían también a los iconoclastas, pero querían evitar un rigorismo religioso que obstaculizara el desarrollo intelectual y político de Bizancio. A este bando pertenecía Focio, alrededor de quien la controversia por fin explotó.[25]

El origen de la controversia no fue de carácter estrictamente dogmático, sino más bien político. Debido a una revolución de palacio, el poder pasó de manos de la regente Teodora a las de su hermano Bardas, quien chocó con el patriarca Ignacio, lo depuso, y colocó en su lugar a Focio. Puesto que Ignacio era del partido rigorista, el pueblo y los monjes se negaron a aceptar su deposición. El clero se dividió, y al tiempo que unos declaraban depuesto a Ignacio otros negaban la validez de la elección de Focio y persistían en considerar a Ignacio como el verdadero patriarca. Puesto que tanto Ignacio y los suyos como el partido de Focio pedían el apoyo del papa Nicolás I, éste pidió que se juzgara de nuevo el caso de Ignacio, esta vez en presencia de sus legados. Pero en el nuevo juicio resultó claro que la corte ya había decidido condenar a Ignacio, lo cual exasperó al Papa. Por otra parte, Bulgaria se abría entonces a la fe cristiana, y esto creaba un nuevo conflicto entre las sedes de Roma y Constantinopla, que se disputaban la jurisdicción sobre la naciente iglesia. Además, Focio era un erudito y hábil escritor que se oponía resueltamente a la introducción del *filioque* en el Credo Niceno, por lo cual era mal visto en el occidente. A instancias de Nicolás I, varios teólogos occidentales escribieron obras contra la doctrina trinitaria de los orientales.[26] Por su parte, Focio escribió contra las pretensiones de la sede romana y convocó un concilio que declaró depuesto a Nicolás. Entonces una nueva revolución de palacio cambió el orden político, y el resultado fue la deposición de Focio y la restauración de Ignacio. Aprovechando esta coyuntura, Adriano II, sucesor de Nicolás, logró que se reuniera en Constantinopla, en los años 869-870, el VIII Concilio Ecuménico, que condenó a Focio. A pesar de ello Focio regresó a la corte y se reconcilió con Ignacio. Al morir éste, Focio, le sucedió sin que surgiera mayor oposición en el oriente, y el Papa Juan VIII aceptó un arreglo según el cual Roma reconocía a Focio, y Constantinopla aceptaba la jurisdicción de Roma sobre Bulgaria. La política de los sucesores de Juan vaciló entre cierta hostilidad velada y la guerra abierta contra Focio, pero el favor

---

educación, y también a veces, particularmente en el sur, como obras de arte. Véase G. Ladner, «Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinizchen und abendländischen Theologie», *ZschrKgesch*, 50 (1931), 1-23; G. Haendler, *Epochen karolingischer Theologie: Eine Untersuchung über die Karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit* (Berlín, 1958).

24 *PG*, XCVIII, 92-129.

25 G. Zananiri, *Histoire de l'église byzantine* (Paris, 1954), pp. 175-178.

26 Entre ellos, Eneas de París, *Liber adversus graecos* (*PL*, CXXI, 685-762) y Ratramno de Corbie, *Contra graecorum opposita* (*PL*, CXXI, 225-346).

imperial sostuvo al patriarca de Constantinopla hasta que cayó en desgracia en la corte. Entonces se retiró y se dedicó a escribir. Sus relaciones con Roma, aunque poco cordiales, no fueron ya de franca hostilidad. Sin embargo, toda esta polémica contribuyó a subrayar las diferencias entre el oriente y el occidente, y los escritos que Focio produjo contra los latinos y contra las pretensiones del Papa después fueron instrumento de quienes abogaban por un distanciamiento entre ambas ramas de la Iglesia.

No podemos detenernos aquí a examinar en detalle el pensamiento de Focio.[27] Baste decir que era un hombre de una erudición inmensa, como lo muestra su *Biblioteca*,[28] que se interesó profundamente en cuestiones filosóficas, especialmente en la dialéctica,[29] y que utilizó su enorme sabiduría para atacar las doctrinas occidentales del *Filioque* y de la primacía romana. En cuanto al *Filioque*, lo discutió detalladamente en su *Mistagogía del Espíritu Santo*, con abundantes referencias patrísticas y escriturarias, aunque —al igual que sus contrincantes— sin mostrar mucha caridad y espíritu de comprensión hacia su opositores.[30] La cuestión de la primacía romana la discutió en varios opúsculos y epístolas, a menudo envuelta con otros puntos de divergencia entre el oriente y el occidente, tales como el *Filioque* y el celibato eclesiástico. De estos opúsculos, el más tajante es *Contra el primado*,[31] dirigido «a quienes dicen que Roma es la primera sede». En este tratado, Focio arguye que el primado romano es una pretensión sin fundamentos, ya que, antes de ser obispo de Roma, Pedro lo fue de Antioquía y, en todo caso, según el argumento romano en pro de la primacía, ésta le correspondería a Jerusalén, donde estuvo, no sólo Pedro, sino también y sobre todo el Señor encarnado. Además, el argumento a favor de Roma también podría aplicarse en pro de Bizancio, que —según la leyenda— tuvo a Andrés por obispo mucho antes

27 Tema agotado en la obra monumental de J. Herfenröther, *Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das griechisch Schisma*, 3 Vols. (Darmstadt, 1966). Véase también: F. Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend* (Cambridge, 1948); F. Dvornik, «The Patriarch Photius and Iconoclasm», *DOP*, 7 (1953), 67-97; R. Haugh, *Photius and the Carolingians: the Trinitarian Controversy* (Belmont, 1975); Asterios Gerostergios, *St. Photius the Great* (Belmont, 1980); D.S. White, *Patriarch Photius of Constantinople: His Life, Scholarly Contributions, and Correspondence* (Brookline, Mass., 1982).

28 *PG*, CIII-CIV. Edición y traducción francesa de R. Henri, en 4 vols. (Paris, 1959-1965).

29 Sobre la filosofía de Focio, véase: B. Tatakis, *Filosofía bizantina* (Buenos Aires, 1952), pp. 129-133.

30 *PG*, CII, 279-400.

31 *Textus et documenta, series theologica*, VIII (Romae, 1932), pp. 47-50.

que Pedro fuera a Roma. Por otra parte, el argumento que se basa en las palabras del Señor «sobre esta piedra edificaré mi iglesia» no es válido, pues la piedra no es Pedro, sino su confesión de la divinidad del Señor. Pretender circunscribir la gracia divina a una región cualquiera, como lo hace Roma, es caer en el error de los judíos. En fin, que el Papa, cada vez que pretenda reclamar para sí el primado, recuerde las palabras de Jesús: «quien quiera ser el primero entre vosotros, hágase vuestro siervo».

Aunque el cisma de Focio fue de breve duración, contribuyó a hacer resaltar las diferencias entre el oriente y el occidente, de modo que ambas ramas del cristianismo se fueron distanciando cada vez más. Focio vivió varios años después de su deposición, encerrado en un monasterio y olvidado por el mundo. Empero sus obras y su espíritu quedaron latentes, esperando una nueva oportunidad para salir a la superficie.

Esa oportunidad se presentó durante el patriarcado de Miguel Cerulario, en ocasión de un conflicto entre el occidente y los búlgaros,[32] que pronto se extendió a una confrontación entre Roma y Constantinopla. En este conflicto la costumbre occidental de celebrar la comunión con panes ázimos, y la del celibato eclesiástico, chocaron con las costumbres opuestas que se practicaban en el oriente. Era la época en que comenzaba a abrirse paso la gran reforma eclesiástica de Hildebrando y Humberto, que tenían por puntos principales en su reforma la restauración del prestigio del Papa y la práctica universal del celibato eclesiástico. Desafortunadamente, el Papa León IX envió a Constantinopla, como uno de sus tres legados, al cardenal Humberto, cálido defensor de la primacía romana y del celibato eclesiástico. Por otra parte, los orientales tampoco estaban dispuestos a hablar con moderación. El debate descendió al nivel de los insultos personales y, a pesar de los esfuerzos mediadores del emperador Constantino V, el resultado neto fue que el 16 de julio de 1054 el cardenal Humberto se presentó ante el altar mayor de Santa Sofía y depositó en él la sentencia de excomunión contra el patriarca Miguel Cerulario y todos sus seguidores.

La sentencia del cardenal Humberto fue un instrumento útil en manos de Cerulario, pues en ella el legado romano le hacía objeto de acusaciones tan increíbles —arriano, pneumatómaco, maniqueo, donatista, simoníaco y nicolaíta, entre otras— que toda la iglesia oriental vio a Cerulario como víctima de un ataque desenfrenado por parte de Roma y sus legados. Esto le permitió reunir un sínodo en el que los

32 Véase más adelante nuestra discusión de León de Acrida.

cristianos orientales acusaron a los occidentales de haber abandonado la verdadera fe en cuestiones tales como la del *Filioque*, la de los panes ázimos, las costumbres belicosas de los obispos, y hasta el afeitarse el rostro y comer carne los miércoles.

Como consecuencia de este cisma, y de su preludio en época de Focio, el oriente griego y el occidente latino continuaron apartándose cada vez más. Si bien hubo períodos de reconciliación, ésta siempre quedó limitada a las altas esferas políticas y eclesiásticas, pues el pueblo y el bajo clero persistían en sus actitudes suspicaces e intransigentes.

Un producto paralelo del cisma de Cerulario fue la teoría de la «Pentarquía», propuesta por el patriarca Pedro III de Antioquía como un modo de reconciliar a las dos grandes sedes de Roma y Constantinopla. Según el patriarca antioqueño, la cabeza del cuerpo de Cristo es el Señor mismo, y los cinco patriarcas de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén son como los cinco sentidos del cuerpo, de tal modo que la opinión de la mayoría de ellos debe prevalecer.[33] Esta teoría no era del todo nueva, y ya antes el emperador León VI la había aducido en un intento de vencer la oposición del patriarca de Constantinopla a su cuarto matrimonio,[34] pero fue el cisma, y el hecho de que el oriente contaba con la mayoría de las sedes patriarcales, lo que le dio fuerza. El cardenal Humberto refutó a Pedro de Antioquía, aunque sin lograr que desapareciese la teoría pentárquica, que fue sostenida poco después por Miguel Psellos y desde el siglo XIII en adelante por varios teólogos bizantinos. Según otra versión de la teoría pentárquica, el primero de los patriarcas es el de Constantinopla. Esta variante de la pentarquía también fue propuesta en el siglo XI por Nicetas Seidas.[35]

Todo lo que antecede no ha de hacernos pensar que la actividad intelectual bizantina durante el siglo X y XI se limitó a la polémica con el occidente latino. Tal impresión sería totalmente errónea, pues el período que estamos estudiando —es decir, el que va hasta mediados del siglo XI— fue testigo, por una parte, de un auge de la teología mística y, por otra, de gran actividad en el estudio de la filosofía y de los clásicos.

33 *Epistola sanctissimo archiepiscopo Gradensi*, 21 (*PG*, CXX, 776).
34 R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica, Vol. II: Edad Media* (*BAC*, CIV), p. 256.
35 N. Ladomerszky, *Theologia Orientalis* (Romae, 1953), pp. 102-110, bosqueja el curso ulterior de esta teoría. P. O'Connell, *The Ecclesiology of St. Nicephorus (758-858) Patriarch of Constantinople: Pentarchy and Primacy* (Roma, 1972).

El principal exponente de la teología mística a fines del siglo X y comienzos del XI fue Simeón Neoteólogo —«el nuevo teólogo».[36] Tras abandonar el mundo académico y retirarse a la vida monástica, Simeón se dedicó a escribir acerca de la experiencia mística. Su obra está escrita con un entusiasmo tal que la sinceridad parece desbordársele, al mismo tiempo que se hace difícil sistematizar su pensamiento. Sin intentar tal sistematización, podemos tomar como punto de partida de nuestra exposición[37] la convicción que tiene nuestro autor de que el ser humano caído es incapaz de actuar libremente. Sólo la aspiración a la libertad le queda humano como vestigio de su gloria perdida. Por tanto, las obras son incapaces de salvar al humano, que sólo puede ser salvo en virtud de una iluminación de lo alto. Esta iluminación, que equivale a un encuentro con la luz divina, transforma al creyente, de tal modo que a partir de ese encuentro, y aún después de pasado el momento de la visión misma, es un nuevo ser, y vive en un estado de comunión directa con Dios al que Simeón, siguiendo una antigua tradición oriental, llama «deificación». Esto no se logra mediante un proceso de ascensión, como lo pretendía generalmente la mística neoplatónica, ni consiste tampoco en un éxtasis en el sentido estricto, como si uno se perdiera dentro de Dios. Por el contrario, el creyente no pierde conciencia de sí mismo cuando se encuentra a solas y frente a frente con la luz eterna —y éste es el punto que fue más controvertido de la teología de Simeón. Quienes pretenden que es posible recibir esta luz sin estar conscientes de ello, sencillamente están equivocados y no la han recibido.[38] Sólo quien tiene esta experiencia puede hacer teología, pues es imposible hablar de Dios sin conocerle, y es imposible conocerle sin haberle recibido en una experiencia mística consciente.

> Me maravillo de que la mayoría de los humanos, aun sin haber nacido de Dios y sin haber llegado a ser hijos suyos, se atrevan a meterse en teología y a hablar de Dios. Por esta razón mi espíritu se estremece y me salgo de mis cabales cuando oigo a algunos filosofar sobre temas divinos e inescrutables, hacer teología siendo impuros, y explicar las verdades divinas sin recibir inteligencia del Espíritu Santo...[39]

36 Su biografía fue escrita por su discípulo Nicetas Stetathos (o «Pectoratus»). El texto griego ha sido editado junto a su traducción francesa por I. Hausherr y G. Horn: *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* (*Or. Chr*, XII; Roma, 1928).
37 Tal es el punto de partida de la exposición de Tatakis, *op. cit.*, pp. 144-151.
38 A este tema dedica su quinto *Tratado ético*.
39 *Tratado teológico*, II (*SC*, CXXII, 132).

Este énfasis en la experiencia mística como camino a la salvación y como requisito para la tarea teológica hizo que algún tiempo después el partido «hesicasta», o «palamita» le tuviera por uno de sus autores favoritos. Empero el movimiento hesicasta pertenece a otro capítulo de esta historia.

El estudio de la filosofía y de los clásicos se desarrolló independientemente de la teología mística, que a menudo lo consideraba artimaña del Tentador para apartar a los fieles de las verdades reveladas y de la contemplación mística. Pero a pesar de ello la civilización bizantina de los siglos X al XII mostró suficiente vitalidad para abrigar en su seno tanto a los místicos más exaltados como a toda una pléyade de eruditos que hacían todo lo posible por estudiar, divulgar e imitar la ciencia de la antigüedad clásica. Al mismo tiempo que algunos se dedicaban a la contemplación mística, y otros, en pos de Cerulario, debatían con Roma la cuestión del primado, florecía en Constantinopla una famosa escuela universitaria, y en ella se cultivaban con ahínco los estudios helénicos. De nuevo, como en la época patrística, hubo cristianos que trataban de cristianizar a los mejores exponentes de la cultura clásica, al tiempo que se despertaba un nuevo interés en la filosofía platónica y en su relación con la de Aristóteles.[40] Este desarrollo intelectual llegó a su cumbre en las personas de Miguel Psellos y de su discípulo Juan Italos, a quienes estudiaremos en la próxima sección de este capítulo.

La teología bizantina desde el año 1054 hasta la Cuarta Cruzada

Mientras Miguel Cerulario y los legados del Papa discutían sobre las divergencias entre los griegos y los latinos, la Universidad de Constantinopla llevaba adelante su tarea de investigación y docencia. En esa institución, el más distinguido pensador era Miguel Psellos,[41] director de la Escuela de Filosofía. Psellos era un espíritu enciclopédico que no vacilaba en explotar los recursos de la sabiduría dondequiera que ésta se hallara, ya en los Padres de la Iglesia, ya en Platón o Aristóteles, o ya en los dichos y leyendas populares. Para él la verdad era una, y por tanto doquiera hay algo de verdad ésta procede de la misma fuente, y puede asimilarse en un conjunto único de ciencia. Por su espíritu

40 Tatakis, *op. cit.*, p. 160.
41 *Ibid.*, pp. 159-201. J.M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire, 867-1185* (Oxford, 1937), pp. 73-88; E.R.A. Sewter, ed., *The Chronographia of Michael Psellus* (Londres, 1953).

amplio, y por la libertad con que se movía dentro del pensamiento clásico, se le acusó de helenizante, es decir, de abandonar la doctrina cristiana para seguir las de los clásicos paganos. Esta acusación se basaba en el racionalismo de Psellos, quien no toleraba el misticismo anti-intelectual que florecía en aquella época —según hemos visto al estudiar a Simeón Neoteólogo.[42] Además, Psellos no estaba dispuesto a sujetarse a los límites estrechos de la teología dogmática de su tiempo. Pero no por esto abandonaba la fe cristiana, sino que más bien iba a beber en las fuentes de los antiguos Padres de la Iglesia, donde encontraba un espíritu de aventura intelectual muy afín a su propio espíritu. Para él, la doctrina cristiana y el estudio de las Escrituras fueron siempre el tribunal a que toda opinión debía someterse. Toda opinión contraria a las Escrituras debía ser tenida por falsa, aunque esto no quería decir en modo alguno que no se le podía seguir estudiando, no ya como verdad, sino como opinión digna de ser conocida.

Por otra parte, Psellos arremetió contra el conjunto de supersticiones a que llamaba «caldeísmo». En su tiempo, la adivinación, la astrología y la magia eran muy populares en Bizancio, no sólo entre las personas incultas, sino aun entre quienes ocupaban altos cargos civiles y eclesiásticos. Personajes tan ilustres como Juan Xifilino, director de la Escuela de Derecho, y el patriarca Miguel Cerulario, seguían con avidez el curso de los astros y otros medios de adivinación, y acudían a la magia para solucionar sus problemas. Psellos no acepta tales doctrinas. Los astros se mueven por leyes físicas, y no son seres racionales, como lo pretendían los neoplatónicos. Los supuestos hechos maravillosos no lo son en realidad, sino que se ajustan a leyes que no alcanzamos a comprender. En su tiempo. Psellos fue un espíritu singularmente racional que combatió la superstición con denuedo —aunque no por ello estuvo totalmente exento de ciertos rasgos supersticiosos.

Su uso de la filosofía clásica, y su modo de justificarlo, es muy semejante al de los cristianos que en la antigüedad sintieron simpatías hacia esa filosofía —hombres tales como Justino, Clemente y Orígenes. Para él, la filosofía es una preparación para el evangelio, dada por Dios, de quien procede toda verdad.

En cuanto a la cuestión de los universales, Psellos adopta una posición que combina los mejores aspectos de la filosofía de Platón con

42 Conviene señalar, sin embargo, que Psellos no se oponía al misticismo, sino que él mismo se inclinaba al misticismo intelectual que es característico de la tradición neoplatónica. P. Joannou, *Christliche Metaphysick in Byzanz*, Bd. I: *Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos* (*Studia Patristica et Byzantina*, III, 1956).

los mejores de la de Aristóteles. Las ideas que existen en la mente de Dios son eternas, y conforme a ellas Dios ha creado los objetos sensibles. Pero, por otra parte, las ideas que están en nuestra imaginación, y con las cuales pensamos, no tienen realidad en el sentido estricto, sino que son —como dirían los latinos— *post rem*. De este modo, los géneros y las especies tienen realidad, y los individuos no existen como seres aislados; pero cuando nosotros los agrupamos en nuestra mente debemos saber que, aunque los agrupamos según las ideas eternas, las ideas que manejamos son nuestras, y no eternas.

Psellos murió en el año 1092, pero ya había despertado un gusto por la antigüedad clásica que continuaría desarrollándose a través de los siglos, de modo que no resulta exagerado afirmar que Psellos fue uno de los precursores del Renacimiento. A partir de él, y sólo con la breve interrupción creada por la Cuarta Cruzada, se suceden los sabios enciclopedistas hasta que la caída definitiva de Constantinopla les empujó hacia el occidente, donde contribuyeron al espíritu del Renacimiento. Muchos de estos sabios, tales como Miguel Itálico en el siglo XII, sostuvieron claramente que las Escrituras y la doctrina cristiana eran el último tribunal de toda cuestión.[43] Pero otros, como Juan Italos y su discípulo Eustrato de Nicea,[44] aplicaron la razón a las cuestiones más excelsas de tal modo que provocaron la suspicacia de los más ortodoxos, con lo cual se desató una corriente antifilosófica que duró siglos. Juan Italos, quien sucedió a Psellos en su posición docente, llegó a enseñar doctrinas tan típicamente helénicas como la transmigración de las almas y la eternidad de la materia. Además, llevando el racionalismo más allá que su maestro Psellos, negaba los milagros y afirmaba que todos los misterios de la fe podían explicarse mediante la razón. Juzgado por el Santo Sínodo, fue condenado y encerrado en un monasterio. A partir de entonces los teólogos se mostraron cada vez más suspicaces ante las especulaciones de los filósofos, pero éstos lograron continuar su labor en la Universidad de Constantinopla hasta que la ciudad cayó en manos de los turcos.

Por otra parte, la propia actividad teológica se dedicó cada vez más a discutir temas difíciles y rebuscados. Así, por ejemplo, el diácono antioqueño Sotérico Panteugeno se opuso a la fórmula de la liturgia eucarística en que, al referirse al sacrificio, se dice «tú eres quien lo ofrece, y quien es ofrecido», afirmando que esto implicaba una distinción nestoriana entre las dos naturalezas del Verbo encarnado.

43 Tatakis, *op.cit.*, pp. 208-209.

44 *Ibid.*, pp. 201-208. Hussey, *Church and Learning*, pp. 89-102.

Además, afirmó que el sacrificio se ofrecía al Hijo, y no al Padre ni al Espíritu Santo. Un sínodo reunido en Constantinopla en 1156 decidió que en el altar Cristo se ofrecía a sí mismo como sacrificio a la Trinidad. Poco después, durante el reino de Alexis Angel (1195-1203), surgió otra controversia sobre si los elementos ingeridos en la comunión se digerían como los alimentos comunes. A esta posición se le da el nombre de *estercoranismo* (del latín *stercus*). La decisión final fue negativa: los elementos no se digieren. También en ese mismo siglo XII fue necesario volver sobre terreno andado cuando cierto Demetrio de Lampe comenzó a defender una interpretación del texto «mi padre es mayor que yo» que se acercaba mucho al arrianismo. Sus doctrinas fueron condenadas por un sínodo en 1166, pero no por eso desaparecieron sus seguidores.[45]

Por último, durante este período el bogomilismo penetró en Bizancio procedente de Bulgaria, y hubo varios procesos de bogomiles. Pero la discusión de esta herejía corresponde a la sección dedicada a Bulgaria.

En resumen, la teología bizantina durante este período se apartó cada vez más de la latina[46] y, al tiempo que hubo un despertar en el pensamiento filosófico y en la vida mística y ascética, las cuestiones puramente dogmáticas que se discutían eran cada vez menos decisivas. Esto tenía que ser así en un estado amenazado en sus fronteras y en su propia unidad interna, y cuya historia recordaba innumerables guerras intestinas surgidas por divergencias dogmáticas. Mientras Psellos componía sus obras, el estado bizantino caía en el caos. Poco después, el emperador tenía que apelar al occidente para defenderle frente a los turcos. Al fin del período, la Cuarta Cruzada hizo de Constantinopla un reino latino más. En medio de tantas vicisitudes, la ortodoxia dogmática vino a ser lazo de unión del estado bizantino, y para ello era necesario evitar los conflictos y las innovaciones, y ceñirse más bien al texto de los siglos pasados. Mientras esto sucedía, algunos buscaban escape en los estudios filosóficos que cada día se independizaban más de la teología.

45 Juan Cinnamo, *Historia*, VI, 2 (*PG*, CXXXIII, 616-624).

46 El debate con Roma continuó cada vez con mayor violencia. Véase J. Spiteris, *La critica bizantina del primato romano nel secolo XII* (Roma, 1979).

El pensamiento cristiano en Bulgaria

Tras la conversión del rey Boris, y sobre todo durante el gobierno de su hijo Simeón, Bulgaria vino a ser un país mayormente cristiano.[47] Esto, empero, no se logró sin cierta resistencia por parte de la población, resistencia que fue aplastada por la fuerza, pero resurgió más tarde como una de las principales razones del auge del bogomilismo.

Desde antes de la conversión de Bulgaria al cristianismo, ya había en el país un buen número de maniqueos, llevados allí a la fuerza por los emperadores bizantinos, a fin de deshacerse de ellos y utilizarlos como retén contra los bárbaros.[48] Así, cuando Boris aceptó el bautismo y su hijo Simeón continuó su política, la oposición tendió hacia el maniqueísmo, que logró gran número de adeptos, sobre todo cuando los bizantinos se anexaron el territorio de Bulgaria. Pero antes de este último acontecimiento, y durante el gobierno de Pedro, el sucesor de Simeón, un maestro de quien sabemos muy poco tomó el nombre de «Bogomil» —«el amado de Dios»[49]— y creó una nueva secta, muchas de cuyas doctrinas eran tomadas del maniqueísmo.[50] Pronto la nueva secta de los bogomiles suplantó al maniqueísmo, y vino a ser el gran rival de cristianismo ortodoxo. De Bulgaria, el bogomilismo se extendió hacia Constantinopla y hacia occidente, donde sus seguidores fueron perseguidos. En la propia Bulgaria, subsistió por lo menos hasta el siglo XVII.

Debido a la importancia del bogomilismo, la mayoría de las obras teológicas búlgaras del período que estamos estudiando se refieren a esa secta, a la que tratan de refutar. La más notable es el sermón del presbítero Kozma contra el bogomilismo, que es una de las principales fuente para el estudio de esa doctrina.[51]

A mediados del siglo XI el arzobispo León de Acrida compuso una carta dirigida a un obispo de Apulia, y en ella trataba sobre las diferencias entre los cristianos orientales y los latinos.[52] Esta epístola fue uno de los factores que precipitaron el cisma de Cerulario.

47 Sobre la conversión de Bulgaria, véase nuestra *Historia de las misiones* (Buenos Aires, 1970), pp. 114-15.

48 V.N. Sharenkiff, A *Study of Manichaeism in Bulgaria, with Special Reference to the Bogomils* (New York, 1927), pp. 29-32.

49 *Ibid.*, p. 37.

50 La principal diferencia parece haber sido que Manes no ocupaba en el bogomilismo el lugar central que tenía en su propia religión. Este lugar tampoco era ocupado por Bogomil, que no era más que el fundador. *Ibid.*, pp. 55-60.

51 Traducido al inglés en: *Ibid.*, pp. 66-78.

52 *PG*, CXX, 835-844.

Poco más tarde, a fines del siglo XI, el arzobispo Teofilacto compuso un tratado sobre *La institución real*,[53] en el que trata de los deberes del rey. También trató de mediar entre el occidente y el oriente, aunque considerándose siempre parte de la iglesia oriental.

El pensamiento cristiano en Rusia

La conversión de Rusia, bastante posterior a la de Bulgaria,[54] abrió al cristianismo oriental un enorme campo de expansión. Con el correr de los años, la Iglesia Rusa llegó a contar más adherentes que la Bizantina. Pero ya en el período que nos ocupa el cristianismo ruso comenzó a producir eruditos y pensadores distinguidos tales como Cirilo de Turow, Clemente de Smolensk, e Hilarión de Kiew.

Cirilo de Turow fue mayormente un orador de elevado espíritu místico, de cuya vida poco se sabe. Sus sermones muestran gran habilidad retórica, pero su teología no es muy profunda. Uno de sus temas favoritos es la crítica a los judíos, por no haber creído en el Mesías. Su interpretación de la Biblia es a menudo alegórica, y parece conocer el Antiguo Testamento mejor que el Nuevo —que cita erradamente.[55]

De Clemente de Smolensk sólo se conserva una *Epístola al presbítero Tomás*, quien le acusaba de interpretar la Biblia haciendo uso de la sabiduría pagana. Clemente defiende sus interpretaciones alegóricas y de paso nos ofrece algunas de ellas. Pero, por otra parte, a veces toma literalmente, y en su sentido histórico, los textos del Antiguo Testamento. Al parecer, se trata de un pensador ecléctico, y sus diversos métodos exegéticos se deben, no a él, sino a sus diversas fuentes.[56]

Hilarión de Kiev fue sin lugar a dudas el más distinguido teólogo ruso de este primer período, y fue también el primer ruso en ocupar la sede metropolitana de Kiew. Al igual que Cirilo de Turow y Clemente de Smolensk, Hilarión interpreta la Biblia como una gran alegoría, y al igual que ellos se goza en atacar al judaísmo. Pero su pensamiento alcanza grandes vuelos de interpretación de la historia, pues en su sermón *Sobre la ley y la gracia* coloca los acontecimientos recientes de Rusia, es decir, la conversión del país dentro del marco amplio de toda

53 *PG*, CXXVI, 257-286.

54 Véase nuestra *Historia de las misiones*, pp. 115-16.

55 G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind: Kievan Christianity* (Cambridge, Mass., 1946), pp. 69-83.

56 *Ibid.*, pp. 63-69.

la historia de la salvación. Esta historia, por otra parte, no culmina con una mera espiritualización idealista de la realidad, como sucedía frecuentemente en Bizancio, sino que la esperanza de Hilario está en una culminación verdaderamente escatológica, en un mundo nuevo y una resurrección final.[57]

Estos tres pensadores, y las muchas traducciones, antologías y adaptaciones de los Padres que se produjeron en los primeros años del cristianismo ruso, eran heraldos de lo que después llegaría a ser un gran florecimiento teológico. Empero en el año 1236 este desarrollo se vio interrumpido por la invasión de los mongoles, bajo cuyo dominio encontraremos a los cristianos rusos en nuestra próxima incursión en el campo de la teología oriental.

Los cristianos llamados «nestorianos»

Durante el período que estamos estudiando, la iglesia que los ortodoxos llamaban «Nestoriana» mostró más vitalidad que la que usualmente le atribuyen los historiadores eclesiásticos. Sometida al régimen musulmán, esta iglesia se extendió allende los límites de los territorios donde resonaba el nombre del Profeta, y llegó hasta la India y China.[58] En la propia Mesopotamia y Persia, donde era más fuerte, esta iglesia no fue, como generalmente se ha pensado, una reliquia fosilizada, sino que continuó llevando una vida activa, limitada, sí, por los gobernantes musulmanes, y por ello más digna aún de asombro. En el campo teológico, la literatura de la época fue inmensa, y aun la fracción de ella que ha logrado sobrevivir a través de los siglos no ha sido debidamente estudiada. Por otra parte, sí es cierto que casi todo ella consiste en trabajos de compilación, y que su originalidad es escasa.

El primer teólogo de importancia de esta época fue Timoteo, «católicos» o cabeza de los nestorianos desde el 780 hasta el 823.[59] De las muchas obras de Timoteo, se conservan sus cánones,[60] algunas epístolas[61] y su *Discusión con Mahdi*.[62] Mahdi fue califa entre los años 775 y 785, y con él es que Timoteo sostiene este diálogo, probablemente ficticio, sobre la verdadera religión. Esta obra, traducida frecuentemente del siríaco al árabe, muestra que los cristianos nestorianos no se sometieron tranquilamente al régimen musulmán, sino que trataron de convertir a los seguidores de Mahoma. Fue sólo con el correr de los siglos, y bajo el peso de las leyes restrictivas de los musulmanes, que los nestorianos comenzaron a contentarse con ser un residuo de creyentes dentro de un océano de musulmanes. El mismo tema polémico contra los musulmanes fue tratado una y otra vez por los autores nestorianos del período que nos ocupa. Entre éstos, quizá el más notable fue Elías bar Senaya de Nisibis, del siglo XI, quien escribió, entre muchas otras obras, un *Libro de la prueba de la verdad de la fe*.[63] Aquí se ve que el más grave problema a que se enfrentaban los cristianos en sus debates con los musulmanes era la doctrina trinitaria, y que en consecuencia los teólogos nestorianos tendían a subrayar la unidad de la sustancia divina por encima de la distinción entre las tres personas.

Los comentarios bíblicos fueron numerosos, y entre ellos se destacan, en el siglo IX, los de Isho'dad de Merv, tanto sobre el Antiguo[64] como sobre el Nuevo Testamento;[65] en el siglo XI, los *escolios* de Teodoro bar Koni;[66] y, en el siglo XII, las *Cuestiones sobre el Pentateuco*, de Isho bar Nun.[67] Esta tradición exegética, a diferencia de lo que era usual en el resto del mundo cristiano, evita la interpretación alegórica y prefiere la histórica y literal. En esto se ve la influencia de la escuela de Antioquía y de su gran maestro Teodoro de Mopsuestia, a quien los nestorianos tenían por campeón de la ortodoxia, y seguían llamando «el Intérprete». Para todos estos comentaristas, la interpretación alegórica es «fuente de blasfemias y mentiras», y una de las principales razones por las que tantos cristianos, siguiendo el «estúpido Orígenes» han caído en el error. El texto sagrado ha de entenderse en sentido recto, y las historias del Antiguo Testamento narran verdaderos acontecimientos. Esto no impide que los personajes y hechos del Antiguo

57 *Ibid.*, pp. 84-93.
58 Véase nuestra *Historia de las misiones*, pp. 97-98, 116.
59 Su vida ha sido estudiada por H. Labourt, *De Timotheo I Nestorianum Patriarcha et Christianorum Orientalium condicione sub caliphis Abbasidis* (Parisiis, 1904), pp. 1-14; y por R.J. Bidawid, *Les lettres du Patriarche Nestorien Timothée I* (Città del Vaticano, 1956), pp. 1-5.
60 Labourt, *op. cit.*, pp. 50-86.

61 Bidawid, *op. cit.*, *passim*. No se trata de una edición de ellas, sino de un estudio con referencias a los manuscritos y ediciones.
62 Editado por A. Mingana, *Timothy's Apology for Christianity* (Cambridge, 1928).
63 L. Horst, *Des Metropolitan Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens* (Colmar, 1886).
64 CSCO, CXXVI, CLVI, CLXXVI, CLXXIX, CCXXIX, CCXXX.
65 *Horae Semiticae*, V-XI.
66 CSCO, LV y LXIX.
67 Ed. E.G. Clarke, *The Selected Questions of Isho Bar Nun on the Pentateuch* (Leiden, 1962).

Testamento sean figura del Nuevo, aunque sin perder jamás su carácter de hechos y personajes históricos.

Por otra parte, todos estos autores conservan los rasgos característicos de la cristología antioqueña. Para ellos, el *hombre asumido* por el Verbo era como un *templo* en el que habitaba la divinidad por una *unión voluntaria*, y en esa unión es necesario distinguir entre el Verbo y el hombre. Así, por ejemplo Elías bar Senaya dice:

> Cuando decimos «Cristo resucitó muertos e hizo milagros sorprendentes» nos referimos al Verbo que es la hipóstasis divina. Y si decimos «Cristo comió, bebió, se cansó y murió» nos referimos al hombre asumido de María.[68]

Y, al comentar a Juan 1:14 Isho'dad de Merv dice:

> El Verbo *estaba* en la carne, es decir, *habitaba* en ella, como quien dice «Moisés era la posada» para indicar que estaba en ella, o «José era la prisión» para decir que estaba preso. De igual modo que José no era la prisión, ni Moisés la posada... así también el Verbo no era carne por naturaleza, sino que vivía en ella como en un templo.[69]

Los cristianos llamados «monofisitas»

Como hemos dicho anteriormente, la mayoría de los cristianos que al rechazar el Concilio de Calcedonia recibieron el título de monofistas quedó bajo el domino de los musulmanes. Estos cristianos no formaban un todo unido, sino que se repartían entre la Iglesia Copta —de la que dependía la Iglesia Etiópica— la Iglesia Jacobita y la Iglesia Armenia.

Durante el período que va de la invasión de los árabes al fin del siglo XII, el idioma copto fue quedando relegado a un segundo plano, al tiempo que el árabe ocupaba su lugar. Puesto que los principales autores coptos florecieron del siglo X en adelante, la mayoría de la teología copta está escrita en árabe. En el siglo X, el principal teólogo copto fue Severo Abu'l Baschr ibn al-Muqaffa, quien escribió, además de varias obras históricas, una *Explicación de los fundamentos de la fe cristiana*.[70] En los siglos XI y XII hubo un movimiento de reforma de los cánones, dirigido por los patriarcas Cristodulo, Cirilo II, Macario II y Gabriel ibn Tarik.[71] También en ese último siglo se suscitó entre el sacerdote Marcos ibn al-Kanbar y el obispo Miguel Damietense una controversia sobre la necesidad de la conversión.

La Iglesia Etiópica, que dependía de la copta, produjo poco durante este período. Casi toda la literatura original que se ha conservado consiste en leyendas hagiográficas.

La Iglesia Jacobita produjo a fines del siglo VII y principios del VIII a Jacobo de Edesa y su amigo Jorge de Arabia.[72] El primero escribió un *Comentario sobre los seis días de la creación*, que luego su amigo pulió, y varias epístolas dogmáticas —entre ellas varias que tratan de cuestiones cristológicas. Jorge compuso, entre otras obras, un *Comentario sobre los sacramentos*. Poco después, Juan de Dara comentó el Pseudo-Dionisio, y Moisés bar Kefa escribió extensos comentarios bíblicos, así como tratados sobre la predestinación, el alma y otros temas. En el siglo X, el árabe se impuso como lengua teológica, y en ese idioma escribieron Yahya ben Adi y sus discípulos Abu Nasr Yahya ben Hariz y Abu Ali Isa ben Ishaq. Yahya ben Adi recibió el sobrenombre de al-Mantiqui —el Dialéctico— por sus amplios conocimientos de filosofía y teología.[73] En sus obras, frecuentemente de carácter polémico, se ve claramente que las doctrinas de la trinidad y de la encarnación eran los dos grandes puntos de controversia entre musulmanes y cristianos. Yahya ben Adi compuso también un *Tratado sobre las doctrinas de los jacobitas y de los nestorianos acerca de la encarnación*, en el que trataba de mostrar que los nestorianos estaban equivocados y que los jacobitas tenían razón. En el siglo XI Isho bar Sushyan escribió dos tratados contra los coptos, en los que pretendía justificar la costumbre jacobita —y nestoriana— de preparar el pan eucarístico con agua, harina, levadura, sal y aceite, costumbre que había sido censurada por el patriarca alejandrino Cristodulo.[74] En el siglo siguiente Juan de Harram —o de Mardin— negó la providencia, y fue condenado por

---

68 Citado por E.K. Delly, *La théologie d'Elie bar-Sénaya: Étude et traduction de ses entretiens* (Rome, 1957), p. 50.

69 *Horae Semiticae*, V, 212.

70 Ed. por M. Guirguis (El Cairo, 1925). Severo compuso además muchas otras obras aún inéditas. Véase M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, Vol. V (Parisiis, 1935), p. 461, n. 1.

71 G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der Koptischen Kirche im zwölfen Jahrhundert* (Paderborn, 1923). Véase también: S. ibn Al'Mukaffa, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol. II, part III (Cairo, 1959).

72 Jugie, *op. cit.*, p. 466.

73 A. Périer, *Yahya ben Adi: Un philosophe arabe chrétien du Xe siècle* (Thèse pour le doctorat, Paris, 1920). A. Périer, *Petits traités apologétiques de Yahya ben Adi* (Paris, 1920).

74 Jugie, *op. cit.*, pp. 693-694.

ello.[75] En el siglo XII floreció el prolífico autor Jacobo bar Salibi, pero la mayoría de su obra consiste en compilaciones de fuentes anteriores.[76] A fines de ese siglo, el patriarca jacobita Miguel de Antioquía chocó de nuevo con los coptos en una controversia eucarística cuyo tema era, no ya la composición del pan, sino la necesidad de la confesión antes de la comunión, que los coptos negaban.

La Iglesia Armenia pasó por grandes cambios políticos en el período que estamos estudiando.[77] Primero Armenia estuvo sometida a los musulmanes, después fue independiente, aunque generalmente bajo la tutela bizantina, y por último luchó y sucumbió ante las invasiones de los turcos. Al mismo tiempo surgía la Armenia Ciliciana, o Pequeña Armenia, como resultado de la migración de los habitantes de la Armenia Transcaucásica. En medio de tal situación, no era de esperarse que la Iglesia Armenia produjese gran actividad teológica. Pero a pesar de ello merecen citarse los teólogos Juan III Oxniense, del siglo VIII, y Nerses IV Glaietzi, del XII. Ambos fueron «católicos» de los armenios, es decir, ocuparon la más alta posición de su jerarquía. El primero combatió contra los paulicianos, secta de tendencias maniqueas que era fuerte en Armenia. El segundo entabló diálogos de unión con Bizancio, aunque sin resultado.[78] Además, varios autores menores, tales como Ananías[79] y Gregorio de Narek,[80] combatieron la secta de los *tondraquianos*, que al parecer rechazaban el culto a María y los santos, la autoridad de la jerarquía, el monaquismo, y quizá hasta la encarnación.[81]

75 *Ibid.*, p. 471.
76 *Ibid.*, pp. 471-472.
77 Véase: J. Mécérian, *Histoire et institutions de l'église Arménienne* (Beyrouth, 1965), pp. 70-109.
78 P. Tekeyan, *Controverses christologiques en Arméno-Cilicie* (Rome, 1939), pp. 14-33. El resto del libro trata sobre la continuación de estos diálogos, y su efecto en Armenia.
79 Jugie, *op. cit.*, p. 482, n. 2.
80 *Epístola contra los tondraquianos*, en T. Mkrttschian, *Die Paulikianer im byzantinischen Keiserreiche und verwandte Keterische Erscheinungen in Armenien* (Leipzig, 1893), pp. 130-131.
81 Jugie, *op. cit.*, p. 480; Gregorio de Narek, *loc. cit.*

VIII

Introducción general al Siglo XIII

El siglo XII es la edad de oro del medioevo. Es el siglo en que las torres de las catedrales góticas se alzan al cielo, al tiempo que, en la persona de Inocencio III, casi parece que el cielo ha bajado a la tierra para reinar sobre príncipes y emperadores. Es la época en que se constituye la Inquisición, se desarrollan las universidades, Aristóteles invade el Occidente, y los mendicantes invaden el mundo.

El gótico, con su aspiración de elevarse hasta las alturas inaccesibles, nos sirve para señalar varias características de la época. En primer lugar, si bien la arquitectura gótica en sus primeras manifestaciones aparece en abadías y monasterios, las grandes obras del gótico son catedrales. Esto señala la importancia que en el siglo XIII adquieren las ciudades, que vienen a ser grandes centros de artesanía y comercio. Y señala también el hecho notable de que, si bien en el siglo XII las escuelas monásticas jugaban un papel preponderante en la actividad teológica, en el XIII ese papel quedará en manos de las universidades, grandes escuelas urbanas que a partir de entonces eclipsarán a los monasterios. En segundo lugar, la estructura ordenada, pero complejísima, de la catedral gótica es paralela a las grandes sumas de los escolásticos y, en cierto modo, a la obra cumbre de la literatura de la

época, *La Divina Comedia*, de Dante. En todas estas construcciones, cada elemento tiene su lugar; pero esto no se logra mediante una simplificación de la realidad, sino más bien colocando cada elemento de la realidad tal como se le concibe —desde los más bajos antros del infierno hasta las moradas celestiales— dentro del lugar que le corresponde en un gran cuadro universal. Si en las sumas se discute la caída de Satanás, el huerto del Edén, el misterio eucarístico, la naturaleza de los ángeles y mil temas más, todos estos temas se encuentran en piedra y cristal en las esculturas y ventanales de las catedrales góticas. La catedral es la suma teológica de los indoctos. Los escolásticos son arquitectos del pensamiento. En tercer lugar, la catedral gótica es paralela al escolasticismo del siglo XIII por el modo en que en ambos se conjuga la fría resistencia del material con que se trabaja con la cálida aspiración mística de quienes realizan la obra. «La arquitectura griega lograba su expresión *a través* de la piedra, *mediante* la piedra; la arquitectura gótica lograba su expresión *a pesar* de la piedra».[1] El trabajo del arquitecto gótico consiste en hacer la piedra tan ligera como le es posible. El interior de su obra rodea al creyente de pilares que, cual plegarias, parecen elevarse al cielo. Pero esto requiere que el peso de la piedra recaiga sobre los arbotantes que, por fuera, le dan solidez al edificio. Luego, el ejercicio arquitectónico consiste en combinar la dura realidad de la piedra con la aspiración mística. Los escolásticos, por su parte, producen obras en las que se ve todo el peso del rigor intelectual; mas por dentro, en la vida íntima de estos autores al parecer fríos y pesados, se descubre la misma aspiración mística que inspiró las catedrales. Los arquitectos sólo pueden producir el efecto místico de sus interiores por razón del equilibrio matemático de sus exteriores. Los teólogos sólo pueden producir sus grandes edificios escolásticos impulsados por una profunda mística interna.[2]

Inocencio III y la autoridad del Papa

Al iniciarse el siglo XIII —y desde dos años antes— ocupaba la sede romana Inocencio III (1198-1216). Bajo su dirección, el papado llegó a la cumbre de su poder. Tras reformar la curia y asegurar su autoridad

1 W. Worringer, *Form in Gothic* (London, 1957), p. 106.
2 La historia tan repetida sobre San Buenaventura ilustra este punto. Se cuenta que cuando Santo Tomás le pidió a su colega que le mostrase la biblioteca de donde adquiría sus conocimientos éste le mostró un crucifijo. La historia puede no ser cierta; pero el espíritu que expresa es indudable.

sobre los estados pontificios, Inocencio III se dedicó a la reforma y robustecimiento de la vida eclesiástica en toda Europa. Al mismo tiempo, intervino repetidamente en asuntos en que la política se unía a la moral. Tales intervenciones se extendieron desde Armenia en el este hasta Islandia en el oeste, sin excluir una participación primordial en los asuntos del Imperio y de otras monarquías, como las de Francia, Aragón, León, Castilla, Portugal y Polonia. En Hungría, Inocencio contribuyó a poner fin a la guerra civil. En Bohemia dio el título real a Otocar. En Inglaterra, tras una larga disputa, humilló al rey Juan sin Tierra, quien hizo de su país un feudo del Papa. En Sicilia, recibió la regencia del reino, que también le quedó supeditado en calidad de feudo. Durante su pontificado la Cuarta Cruzada, desviada por los venecianos de su objetivo inicial, se posesionó de Constantinopla, estableció en ella un imperio latino, y obligó a los emperadores bizantinos a refugiarse en Nicea. Cuando fue nombrado un patriarca latino de Constantinopla, la iglesia oriental, al menos en teoría, quedó unida a la de Roma. Por su parte Inocencio III, que al principio deploró los desmanes que cometieron los cruzados volviendo sobre los cristianos las espadas que habían sido dedicadas a combatir a los sarracenos, terminó por aceptar los hechos consumados y ver en ellos la acción de la Providencia castigando a los cismáticos griegos y restableciendo la unidad de la Iglesia. Al mismo tiempo, otra cruzada dirigida contra los albigenses asolaba la Provenza con el beneplácito de Inocencio.

Finalmente, fue Inocencio III quien, poco más de medio año antes de su muerte, dirigió las deliberaciones del IV Concilio de Letrán, que hemos mencionado repetidamente en diversos contextos, pues en él se promulgó la doctrina de la transustanciación y del sacrificio eucarístico,[3] se condenó la doctrina trinitaria de Joaquín de Fiore,[4] se reiteró la necesidad de generalizar la enseñanza,[5] se prohibió la institución de nuevas órdenes monásticas con reglas propias,[6] se ordenó a todos los fieles confesarse a lo menos una vez al año y comulgar en la Pascua,[7] se declaró inválido el nombramiento de autoridades eclesiásticas por

3 Cap. i (Mansi, XXII, 981-982). Sobre la relación entre eucaristía y jerarquía según Inocencio, véase: G. Barbéro, *La dottrina eucaristica negli scritti di Papa Innocenzo III* (Roma, 1953), pp. 105-114.
4 Cap. ii (Mansi, XII, 982-986).
5 Cap. x-xi (Mansi, XXII, 997-1000).
6 Cap. xiii (Mansi, XXII, 1001-1004).
7 Cap. xx (Mansi, XXII, 1007-1010).

parte del poder secular,[8] se reguló el matrimonio entre familiares,[9] se prohibió el matrimonio secreto,[10] la introducción de nuevas reliquias se supeditó al Papa,[11] se tomaron medidas contra los judíos,[12] se promulgó una nueva Cruzada[13] y se tomaron medidas para reformar y regular las costumbres del clero. Si se tiene en cuenta que todo esto —y mucho más— lo hizo el Concilio en sólo tres sesiones de un día cada una, resulta claro que la actuación de la asamblea, más que deliberar sobre cada punto, consistió en refrendar todo un programa de reforma concebido por el Papa y su curia.

Toda esta política de reforma eclesiástica y de intervención en los gobiernos de los estados se basaba en el concepto que Inocencio tenía del cargo que ocupaba. Dejando a un lado el título comúnmente dado al Papa, de «Vicario de Pedro», Inocencio se llama «Vicario de Cristo».[14] Como representante del Salvador, él es el pastor de toda la Iglesia. Los obispos no representan directamente a Cristo, sino que es el Papa quien tiene esa representación, y de él deriva toda la jerarquía. Por tanto, el Papa tiene autoridad, no sólo para nombrar, sino aun para deponer obispos.[15]

Aún más, Inocencio reclamaba para sí autoridad sobre los príncipes seculares. El Papa ha sido establecido «sobre gentes y reinos», ha recibido «la autoridad por la cual Samuel ungió a David», y «por razón y en ocasión de pecado» puede deponer a un príncipe y entregar sus territorios a otro.[16]

> Así como Dios el creador del universo estableció dos grandes luminarias en el firmamento, la mayor para que presidiese sobre el día, y la menor para que presidiese en la noche, así también estableció dos grandes dignidades en el firmamento de la Iglesia universal... La mayor para que presida sobre las almas como días, y la menor para que presida sobre los cuerpos como noches. Estas son la autoridad pontificia y la potestad real. Por otra parte, así

8 Cap. xxv (Mansi, XXII, 1013-1014).
9 Cap. l (Mansi, XXII, 1035-1038).
10 Cap. li (Mansi, XXII, 1037-1040).
11 Cap. lxii (Mansi, XXII, 1049-1050).
12 Cap. lxvii-lxx (Mansi, XXII, 1053-1058).
13 *Expeditio pro recuperanda Terra Sancta* (Mansi, XXII, 1057-1068).
14 Esto no carecía por completo de antecedentes. Véase Villoslada, *Historia...*, p. 588. Pero Inocencio es quien generaliza el uso del título de «Vicario de Cristo».
15 *Reges.*, I, 495-496 (*PL*, CCXIV, 458-459).
16 *Reges.*, VII, 1 (*PL*, CCXV, 277-280).

> como la Luna recibe su luz del Sol... así también la potestad real recibe de la autoridad pontificia el esplendor de su dignidad.[17]

La autoridad del Papa sobre el Imperio no ha de ponerse en duda. Cuando el Imperio se encontraba envuelto en la guerra civil, Inocencio intervino en ella, aduciendo que «el negocio del Imperio nos pertenece en primero y último términos. En primero, porque fue trasladado de Grecia por la Iglesia Romana para que la defendiese. En último porque, mientras la corona del reino se recibe de otro, el emperador recibe de Nosotros la corona del Imperio.»[18]

Tal fue la autoridad que el papado reclamó para sí en la cumbre de su poder. Esto, sin embargo, no era una innovación radical, sino que fue consecuencia de la importancia que el papado tuvo para el partido reformador desde fines del siglo XI. Cuando los reformadores se posesionaron del papado, su interés en mejorar la vida religiosa y eclesiástica les llevó a subrayar la autoridad del sumo pontífice. Godofredo de la Vendôme parece haber sido quien introdujo la metáfora de las «dos espadas» para referirse al poder espiritual y al temporal.[19] Bernardo la tomó, y afirmó que ambas espadas son de la Iglesia, aunque le corresponde emplear una directamente y la otra por medio de los laicos.

> Los debéis amonestar con más denuedo, pero con la palabra, no con el hierro. ¿Por qué habíais de empuñar de nuevo la espada que os mandaron volver a la vaina? La cual, sin embargo, si alguno niega que es vuestra, no me parece que atiende bien a las palabras del Señor, que dice así: *Vuelve tu espada a la vaina*. Vuestra es, pues, ella también, debiendo desenvainarse quizá a vuestra insinuación, no con vuestra mano. De otra suerte, si no perteneciera a vos cuando dijeron los discípulos: *He aquí dos espadas*, no hubiera respondido el Señor: *Bastante es*, sino demasiado. Una y otra espada, es a saber, la espiritual y la material, son de la Iglesia; pero ésta ciertamente se debe esgrimir a favor de la Iglesia, y aquélla por la misma Iglesia; aquélla por la mano de sacerdote,

17 *Reges.*, I, 401 (*PL*, CCXIV, 377). Nótese en esta cita la diferencia entre la «potestad» y la «dignidad».
18 *Registrum de negotio Romani Imperii*, 31 (*PL*, CCXVI, 1034). Este texto ha sido muy bien estudiado y discutido por F. Kempf, *Papstum und Kaisertum bei Innocenz III* (Rom, 1954), pp. 57-65.
19 Véase el artículo de G. Glez, «Pouvoir du Pape dans l'ordre temporel», *DTC*, XII, 2670-2772.

ésta por el soldado, pero a la insinuación del sacerdote y al mandato del rey.[20]

Aquí no se trata de la autoridad temporal en general, sino más bien del uso de la fuerza física para castigar o reprender el mal espiritual, como en el caso de los herejes y los inmorales. Empero las luchas entre el poder civil y el eclesiástico llevarían a los teólogos y canonistas a reclamar para la Iglesia y sus prelados una autoridad cada vez mayor. Tomás Becket y su contemporáneo Juan de Salibury creían que los reyes recibían su autoridad de la Iglesia. Hugo de San Víctor subordina los reyes a los sacerdotes.

Frente a esto, algunos moderados, como Hugo de Fleury, creían que ambos poderes eran independientes, y que los sacerdotes, y aun el Papa, no tenían más poder sobre los reyes y príncipes que el de amonestarles por sus pecados, como a los demás cristianos. Otros, en fin, tomaban el bando realista, como Gregorio de Catino, quien llegó a afirmar que el Emperador es cabeza tanto del Imperio como de la Iglesia.

En el siglo XIII, dadas las actuaciones de Inocencio III y, en algunos casos —aunque a menudo con menos éxito— de sus sucesores, se desarrolló la teoría según la cual el Papa posee ambas espadas de modo directo, y tiene por tanto autoridad para deponer a reyes y emperadores. En este sentido escribieron canonistas y teólogos tales como Simón de Tournai, Lorenzo Hispánico, Juan el Teutónico y, sobre todo, Enrique Bartolomé de Susa y su discípulo Guillermo Durand.

Este énfasis y exageración de la autoridad papal culminó en el último Papa del siglo XIII y primero del XIV, Bonifacio VIII, quien en su bula *Unam sanctam*, del 18 de noviembre de 1302, tras afirmar la unidad de la Iglesia bajo el Papa como «Vicario de Cristo», pasa a copiar casi textualmente las palabras de Bernardo que hemos citado más arriba, y luego dice:

> Empero una espada debe estar bajo la otra, y la autoridad temporal debe estar sujeta a la potestad espiritual... Por tanto debemos reconocer con toda claridad que la potestad espiritual es superior en dignidad y nobleza a la terrena, así como las cosas espirituales anteceden a las temporales.

20 *Sobre la consideración*, IV, e. 7 (*BAC*, CXXX, 639).

> ...Pues con la verdad por testigo, toca a la potestad espiritual instituir a la terrena, y juzgarla si no fuere buena. Así se cumple el vaticinio de Jeremías «He aquí hoy te he instituido sobre pueblos y reinos», y lo demás que sigue. Por tanto, *si la potestad terrena se aparta del camino recto será juzgada por la espiritual*. Pero si se aparta una potestad espiritual menor, será juzgada por una superior. *Empero si se aparta la suprema autoridad espiritual, sólo puede ser juzgada por Dios, y no por los hombres*. ...Por tanto quienquiera se opone a esta potestad resiste la ordenanza de Dios... Por otra parte *declaramos, decimos y definimos que es de absoluta necesidad para la salvación que todas la criaturas humanas estén bajo el pontífice romano.*[21]

Resulta irónico que el Papa que así se expresaba fuese quien diese término a la larga cadena de pontífices poderosos que va desde Gregorio VII a culminar en Inocencio III, para luego vacilar bajo sus sucesores y caer estrepitosamente con Bonifacio VIII. En efecto, este Papa, no sólo se vio atacado por la prestigiosa Universidad de París y por Felipe el Hermoso, sino que en la propia Italia se vio envuelto en luchas que sólo podían indicar el fin de la edad de oro del papado. Bonifacio murió en 1303, y en 1305 el papado fue trasladado a Aviñón, donde quedaría sujeto a la corte francesa.

La Inquisición[22]

El Siglo XIII vio también el comienzo de la Inquisición como institución pontificia. Desde tiempos antiquísimos se había considerado que la refutación y destrucción del error era parte de la tarea del obispo. Antes de Constantino, esto podía hacerse sólo mediante el argumento y la excomunión, pues los obispos no contaban con otros medios de coacción. Tras el Concilio de Nicea, el Emperador condenó al exilio a los que los obispos habían declarado herejes —Arrio y dos de los suyos. Poco después, Prisciliano moría por orden secular, a instancias de unos pocos obispos, y para horror de los demás. A través de toda la Edad Media, se impuso castigo físico a los herejes, aunque las más de las

21 *Corpus iur. can. extrav. comm., I, tit. viii.*

22 La bibliografía sobre este tema, que aquí sólo podemos tocar, es inmensa. Véase: E. van der Vekené, *Bibliographie der Inquisition* (Hildesheim, 1963). Sobre el siglo XIII, merecen mención especial A.C. Shannon, *The Popes and Heresy in the Thirteenth Century* (Villanova, Pennsylvania, 1949), y H. Maisonneuve, *Études sur les origenes de l'Inquisition* (Paris, 1960).

veces ese castigo consistía en encarcelamiento y tal vez flagelación. Sin embargo, ya en el siglo XI se dan repetidos casos de herejes que son quemados o ahorcados, sobre todo en Francia y Alemania. En tales casos, se trata por lo general de una acción de los tribunales civiles, o de una turba enfurecida. Fue en 1231 que Gregorio IX instituyó la inquisición pontificia, enviando «inquisidores de la depravación herética» que, como comisionados suyos y jueces extraordinarios, debían ocuparse de destruir la herejía. Algunos historiadores señalan que el propósito del Papa era sustraer a los herejes de la jurisdicción directa del poder secular, que muchas veces utilizaba los procesos contra ellos con fines políticos o económicos. El hecho es que muchos de los primeros inquisidores fueron bastante moderados para su época, y que en casos como el de Roberto el Búlgaro, que parecía ensañarse con sus víctimas, el Papa tomó medidas drásticas para detener los abusos. Por lo general los acusados no eran condenados sino a alguna penitencia o encarcelamiento. Cuando se les creía dignos de muerte, se les entregaba al «brazo secular» con una recomendación de clemencia. Pero tal recomendación era pura forma, y la pena capital era prácticamente automática. Por lo general, los inquisidores eran dominicos, aunque también hubo entre ellos varios franciscanos.

Si bien la Inquisición no tuvo mayores repercusiones inmediatas en los grandes centros de pensamiento teológico, debemos señalar aquí el origen de una institución que pronto se utilizaría para fines políticos, y que serviría también para obstaculizar la libertad de pensamiento de toda la cristiandad occidental.

Las universidades[23]

Uno de los fenómenos más importantes para la historia del pensamiento cristiano en el siglo XIII es el auge de las universidades. Al principio estas instituciones recibían el nombre de «estudio general», con lo cual se daba a entender que participaban en ellas estudiantes y profesores de varias partes de Europa. Más tarde se incluyó en la noción de «estudio general» el requisito de que sus graduados tuviesen el derecho de enseñar en cualquier otra institución —*jus ubique docendi*. El nombre de «universidad», que al principio se refería al gremio o

23 H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*. 3 vols. (Oxford, 1936); H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400* (Berlin, 1885), obra interrumpida después de la publicación del primer volumen; A.L. Gabriel, *Garlandia: Studies in the History of the Medieval University* (Frankfurt am Main, 1969).

asociación de estudiantes y profesores, paulatinamente fue cambiando de sentido, hasta llegar a tener el que se le da hoy.

El origen de las universidades más antiguas —París, Salerno, Bolonia y Oxford— se remonta al siglo XII, y parece que ha de encontrarse en una combinación de factores tales como la tradición de las escuelas catedralicias, el auge de las ciudades, la formación de los gremios y el desarrollo de las ciencias. La mayoría de ellas se especializaba en un campo de estudios, y en él adquiría fama. Así, Salerno y Montpelier eran famosas por sus facultades de medicina, y Bolonia, Pavía y Rávena por las de derecho, mientras que París y Oxford, al tiempo que tenían otras facultades, se especializaban en teología. Por tanto, al estudiar la teología del siglo XIII, veremos que ésta gira alrededor de esos dos grandes centros universitarios que son París y Oxford.

Si bien los requisitos variaban de una a otra universidad, por lo general el candidato a estudios teológicos comenzaba a los dieciséis o diecisiete años como estudiante de la Facultad de Artes. Después pasaba a la Facultad de Teología, donde debía pasar un número de años (aproximadamente ocho en el siglo XIII, dieciséis en el XIV, y quince en el XV), que se repartían en diversos períodos durante los cuales el estudiante era, primero, simple oyente; luego, bachiller, comentando primero la Biblia y después las *Sentencias;* y después «bachiller formado», cuando se dedicaba por varios años a una serie de ejercicios académicos que consistían mayormente en «disputaciones». Entonces se le concedía su licencia, a la cual seguía el doctorado. Para obtener éste, era necesario tener a lo menos treinta y cinco años de edad, aunque en casos muy especiales —como el de Tomás de Aquino— esta regla se podía suspender.

Aparte de los comentarios bíblicos y de las *Sentencias* que ya hemos mencionado, los ejercicios académicos más usuales eran los exámenes —generalmente orales— las *collationes*— sermones de poco más de una hora de duración que los bachilleres formados daban por las tardes —y las *disputas*. Estas últimas eran el ejercicio académico por excelencia. En ellas se planteaba una cuestión —escogida de antemano si se trataba de una *disputa ordinaria*, o planteada en el momento si era una *disputa quodlibética* —y diversos participantes, inclusive el público, ofrecían argumentos en pro o en contra de una u otra solución. Entonces, generalmente en la sesión siguiente, el maestro ofrecía su respuesta y resolvía las objeciones planteadas en la primera sesión.

En consecuencia, la estructura final del trabajo de los escolásticos, excepto en los comentarios bíblicos, es siempre la misma, y en ella puede verse la lejana inspiración del *Sic et non* de Abelardo. Se plantea

una cuestión; se ofrecen argumentos en pro de una solución y de la otra; se ofrece la respuesta; se responde a los argumentos que parecen oponerse a esa respuesta. En los comentarios a las *Sentencias*, en las cuestiones disputadas y en las sumas el lector encontrará una y otra vez el mismo método.

Así pues, la universidades proveyeron no sólo el ambiente y las facilidades necesarias para el gran florecimiento de la escolástica, sino que proveyeron también las condiciones que determinaron la estructura del método escolástico.

Las órdenes mendicantes

El siglo XIII vio nacer y florecer un nuevo estilo de vida ascética que, a diferencia del monacato tradicional, que se apartaba de los grandes centros de población para dedicarse a la contemplación, tiene por función principal el «apostolado», y que por tanto transforma los antiguos patrones de vida monástica para adaptarlos a la tarea de la predicación y la enseñanza. Las condiciones sociales de la época, con el crecimiento de las ciudades y el auge del comercio, requerían nuevas formas de ministerio. Las herejías —especialmente la de los albigenses— requerían personas dispuestas a refutarlas con una combinación de agudeza intelectual y santidad de vida. Nuevos campos se abrían a las misiones allende las fronteras de la cristiandad. Las órdenes mendicantes respondieron a estos retos de los tiempos.

De estas órdenes, las que aquí nos interesan por su importante participación en el quehacer teológico son la de los Predicadores de Santo Domingo y la de los Hermanos Menores de San Francisco.

Domingo de Guzmán[24] estudió las artes liberales en Palencia, y luego de dedicar cuatro años al estudio de la teología, fue llamado por el obispo de Osma para ser canónigo en esa iglesia. Años después, él y el nuevo obispo Diego de Osma, enviados por Alfonso VIII en un viaje diplomático, establecieron contacto con los albigenses, con quienes disputaron. En un segundo viaje, Diego y Domingo solicitaron del Papa autorización para trabajar en misiones entre los bárbaros, pero parece que Inocencio III les dirigió hacia la refutación de los albigenses. Tras un período de trabajo en conjunto, Diego regresó a su diócesis, donde murió. Domingo quedó a cargo del trabajo, y pocos años después llegó a la conclusión de que era necesario fundar una Orden de Predicadores.

24 La bibliografía es inmensa. Véase *BAC*, XXII. La fuentes se han publicado en la colección *Monumenta Ordinis Predicatorum Historica*.

En el 1215, se dirigió al Papa para pedirle su autorización para este nuevo paso; pero el Cuarto Concilio de Letrán, por indicación de Inocencio III, prohibió la creación de nuevas reglas monásticas. Domingo reunió a sus seguidores en Tolosa y decidieron adoptar la llamada Regla de San Agustín —razón por la cual por casi un cuarto de siglo se les conoció como Canónigos Regulares de San Agustín.

Desde sus orígenes, esta orden insistió en la importancia del estudio para realizar su tarea. La vida monástica se adaptó a las necesidades del estudio, la predicación y la cura de almas. Al principio, los centros de estudio y de enseñanza de los dominicos fueron sus propios conventos. Pero pronto llegaron a ocupar cátedras en las universidades, especialmente en París y Oxford, que fueron los centros de irradiación teológica del siglo XIII. Desde 1217 había dominicos en París, y el primer convento dominico de Inglaterra se fundó en 1220 en Oxford.[25] Los dominicos de París tenían su propio centro de estudios. Cuando en el año 1229, por razones que no interesan aquí, la Universidad se declaró disuelta, los dominicos comenzaron a recibir estudiantes seculares a las clases que dictaba fray Rolando de Cremona. Al reorganizarse la universidad, Rolando siguió enseñando en ella, y así ganaron los dominicos su primera cátedra teológica en París. Poco después. Juan de Saint Giles, quien dictaba cursos en la Facultad de Teología, tomó el hábito de la orden, con lo cual ésta contó con dos profesores de teología.[26] En Oxford, el maestro Roberto Bacon tomó el hábito en el año 1227. Alrededor del 1240, Ricardo Fishacre, quien ya pertenecía a la orden, ocupó una cátedra en teología, de modo que a partir de entonces hubo dos dominicos enseñando teología en esa universidad. Los más famosos maestros dominicos fueron Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, a quienes estudiaremos más adelante.

La orden de los Hermanos Menores, fundada por San Francisco de Asís, tuvo una historia más turbulenta que la de los dominicos.[27] De esta historia, sólo podemos ofrecer aquí un breve bosquejo, que en todo caso no pasará más allá del siglo XIII, y en el que subrayaremos aquellos aspectos de más importancia para la historia del pensamiento cristiano.

El ideal de San Francisco consistía en una absoluta sencillez de vida, caracterizada por la pobreza, la humildad y la contemplación de Cristo.

25 Rashdall, *The Universities...*, Vol. I, p. 347. También Bolonia fue un centro de actividad dominica desde los primeros años de la orden.

26 *Ibid.*, p. 373.

27 Aparte de las referencias ofrecidas más abajo, consúltese la *Bibliographia Franciscana*, que publica el Instituto storico del Fr. Minori Cappuccini, en Roma.

De hecho, el franciscanismo primitivo era muy semejante al movimiento valdense —sólo que Inocencio III tuvo el buen sentido de no oponerse a los franciscanos, como antes lo había hecho con los valdenses el Concilio III de Letrán. Al principio los franciscanos, legos en su mayoría, iban de dos en dos predicando y exhortando a otros seguir el camino de la pobreza. En cuanto a los estudios, Francisco, que era un hombre moderadamente culto, nunca los tuvo en gran estima. La organización primitiva era extremadamente flexible, hasta el punto que casi no existía.

Empero el crecimiento mismo de la orden planteó la necesidad de mitigar los rigores de la vida franciscana primitiva. La *Regla* de 1223 prohibía que los franciscanos, como individuos o como orden, tuviesen propiedad alguna. Antes de morir, Francisco dejó un Testamento en el que prohibía a sus frailes pedir mitigación alguna de la *Regla*, especialmente en lo que se refería a la pobreza. A pesar de esto, el desarrollo de la orden exigía mayor organización, y esto a su vez planteaba la cuestión de las propiedades. Durante años, los franciscanos se dividieron en dos bandos: el de los rigoristas y el de los moderados.[28] En 1230, Gregorio IX declaró que el *Testamento* de San Francisco no era obligatorio para los frailes. En 1245, Inocencio IV trató de resolver el problema haciendo de todos los bienes que los frailes necesitaban propiedad de la Santa Sede, aunque permitiendo a los franciscanos su uso pleno. Esto claramente era un simple subterfugio. En época del ministro general Juan de Parma (1247-1257) el partido rigorista creció, y al mismo tiempo fue infiltrado por las ideas escatológicas de Joaquín de Fiore. Se acercaba la fecha de 1260, tan importante en el joaquinismo, y los franciscanos estrictos se identificaron a sí mismos con la «iglesia del Espíritu Santo». Esto, naturalmente, hacía al rigorismo acercarse peligrosamente a la herejía. En medio de esta situación San Buenaventura (1257-1274) sucedió a Juan de Parma. Se ha dicho que buenaventura es el «segundo fundador» de la orden. En efecto, fue él quien más contribuyó a dar a la orden franciscana su forma definitiva. Para ello tuvo que reprimir la protesta de los rigoristas, a varios de los cuales recluyó en conventos. A partir de entonces, los rigoristas se fueron apartando cada vez más de la orden, y el joaquinismo se hizo más marcado entre ellos. A partir de 1274, los «espirituales» —que así se llamaban estos franciscanos rigoristas— fueron perseguidos cada vez

28 H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskaner-ordens* (Freiburg im Breisgau, 1909), pp. 21-44.

más violentamente, hasta que desaparecieron a principios del siglo XIV.[29]

El establecimiento de los franciscanos en las universidades sigue un desarrollo paralelo al de todos los demás aspectos de la vida de la orden. Al principio los franciscanos, siguiendo la dirección trazada por su fundador, no se ocuparon de establecerse como maestros en la universidades. Empero en unas pocas décadas había maestros franciscanos en todos los principales centros de enseñanza. En París, el maestro de teología Alejandro de Hales tomó el hábito franciscano en 1236, y fundó así la escuela franciscana de París. Allí le sucedieron después Juan de la Rochela, Odón Rigaldo y San Buenaventura, que llevó esa escuela a la cima de su fama. En Oxford, el primer maestro franciscano fue Adán Marsh (o Adán de Marisco), quien enseñó de 1247 a 1250.[30] En Cambridge, los franciscanos se establecieron alrededor del año 1230, cuando la Universidad estaba todavía en vías de formación.[31]

La presencia de los mendicantes en las universidades pronto despertó la oposición de los demás maestros.[32] Dirigidos por el Procurador de la Universidad de París, Guillermo de San Amor, los demás profesores tomaron una serie de medidas contra los mendicantes, hasta que en el año 1253 los expulsaron de la Universidad —es decir, del gremio de estudiantes y profesores. Inocencio IV vaciló en su apoyo a los frailes, pero su sucesor Alejandro IV y el rey San Luis de Francia fueron constantes en su defensa. En 1254, Guillermo de San Amor, refutando al franciscano espiritual Gerardo de Borgo San Donnino, publicó un *Libro del anticristo y sus ministros*. En esta obra, y después en su tratado *De los peligros de los últimos tiempos*, atacaba, no sólo a los franciscanos espirituales, sino el principio mismo de la pobreza que era la base de las órdenes mendicantes. Buenaventura y Tomás de Aquino le refutaron, el Papa Alejandro IV le condenó y el rey San Luis le desterró. Su amigo y colega Gerardo de Abbeville continuó la campaña, provocando nuevas refutaciones de los mendicantes. Pero ya la victoria era de los frailes, que a partir de entonces quedaron firmemente es-

29 *Ibid.*, pp. 44-80; D.S. Muzzey, *The Spiritual Franciscans* (New York, 1907); E. Benz, *Ecclesia spiritualis: Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation* (Stuttgart, 1934).

30 A.G. Little, *The Grey Friars in Oxford* (Oxford, 1892), pp. 29-34.

31 J.R.H. Moorman, *The Grey Friars in Cambridge: 1225-1538* (Cambridge, 1952), pp. 19-38.

32 Rashdall, *The Universities...*, pp. 370-397; M.M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne* (París, 1972).

tablecidos en la Universidad —excepto en la Facultad de Artes, de la cual se les excluyó.

La introducción de Aristóteles y los filósofos árabes y judíos

Ya hemos visto que en el siglo XII hubo una constante controversia acerca del uso de la dialéctica en el ámbito de la teología. Si tal discusión se produjo sólo en torno a la *Lógica* de Aristóteles, era de esperarse que los conflictos se multiplicarían tan pronto como fuese conocido el resto del pensamiento del estagirita, en muchos puntos incompatible con el neoplatonicismo agustiniano que servía de trasfondo a la teología de la época.

A este problema básico de la incompatibilidad entre Aristóteles y la filosofía aceptada se sumaban otros que complicaban la situación. En primer lugar, muchas de las obras de Aristóteles llegaron al occidente latino por un camino tortuoso, a través de traducciones que pasaron del griego al siríaco; de éste al árabe; luego, verbalmente, a la lengua vulgar toledana; y finalmente al latín.[33] Como es de suponerse, tales traducciones no eran fidedignas, y por ello algunos eruditos, tales como Gerardo de Cremona y Enrique Aristipo, ambos en la segunda mitad del siglo XII, se ocuparon de producir traducciones directas del texto griego.[34] En segundo lugar, Aristóteles llegó a la Europa medieval acompañado de una multitud de obras de filósofos árabes y judíos. Aunque estos filósofos a menudo pretendían no hacer más que exponer el pensamiento de Aristóteles, lo cierto es que en más de una ocasión sus obras introducen ideas que no se siguen necesariamente de la filosofía peripatética, y que surgían, no sólo de la propia cosecha de los filósofos, sino también de algunos escritos de origen neoplatónico que circulaban bajo el nombre de Aristóteles —la *Theologia* y el *Liber de causis*.

En el siglo IX floreció entre los árabes el filósofo Alkindi,[35] cuya obra más conocida en el medioevo latino fue *De la inteligencia y lo inteligible*.[36] En esta obra, que combina elementos tomados de Aristóteles con otros

33 Gilson, *La filosofía...*, Vol. II, pp. 8-9.

34 F. van Steenberghen, *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism* (Louvain, 1955), pp. 62-63.

35 A. Fouad El-Ehwany, «Al-Kindi», en M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I (Wiesbaden, 1963), pp. 421-434.

36 Las traducciones latinas de éste y otros tratados de Alkindi fueron editadas por A. Nagu, *Die philosophischen Abhandlungen des al-Kindi* (Berlin, 1897).

procedentes de Plotino, pero que Alkindi tomaba por aristotélicos, el «filósofo de los árabes» afirmaba que el intelecto activo, es decir, el que produce los objetos inteligibles y los imprime en el intelecto pasible, es un ente espiritual único para todos los seres humanos y distinto de sus almas individuales.[37] Esta doctrina, que los latinos después adjudicaron exclusivamente a Averroes, parece haber sido bastante común entre los filósofos árabes.

Alfarabi,[38] a fines del siglo IX y principios del X, defendió la compatibilidad de los diversos sistemas filosóficos de la antigüedad, y así produjo una filosofía ecléctica en la que la lógica y algunos aspectos de la metafísica de Aristóteles se combinaban con la teoría neoplatónica de las «inteligencias separadas», y con tendencias místicas de matiz neoplatónico. Fue él quien desarrolló la psicología aristotélica de tal modo que el intelecto agente llegó a ser una de las «inteligencias» de las esferas celestiales.

Esta teoría de Alfaribi fue adoptada por Avicena (Ibn Sina),[39] a través del cual se propagó por todo el occidente latino.

> A través de Avicena, efectivamente, la Edad Media trabó conocimiento con la doctrina —tan desconcertante para los cristianos— de la unidad de la Inteligencia agente, fuente de los conocimientos intelectuales de todo el género humano. En esto, sin embargo, Avicena no hizo más que tomar y desarrollar la doctrina de Alfarabi.[40]

Por otra parte, Avicena, al desarrollar la distinción entre la esencia y la existencia,[41] que ya Alfarabi había propuesto, establece una distinción entre el ser necesario, cuya existencia pertenece a su esencia, y los seres contingentes, cuya existencia es un accidente. Esta distinción le hubiera permitido seguir la línea ortodoxa musulmana, afirmando la doctrina de la creación y el ocasionalismo divino.[42] Pero su concepto del ser necesario se lo impide, pues las acciones de este ser son necesarias y por tanto los seres creados, aunque contingentes en sí mismos,

37 Gilson, *La filosofía...*, Vol. I, 432.

38 I. Madkour, «Al-Farabi», en Sharif, *op. cit.*, pp. 450-468.

39 F. Rahman, «Ibn Sina», en *ibid.*, pp. 480-506; G. Verbeke, *Avicenna, Grundleger einer nuen Metaphysik* (Wiesbaden, 1983).

40 Gilson, *La filosofía...*, Vol. I, 440.

41 A.M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (Paris, 1937).

42 Acerca de ese punto, véase M. Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas* (London, 1958), especialmente las pp. 56-82, que tratan sobre Algazel.

son necesarios como efectos de la primera causa. En consecuencia, el mundo es eternamente producido por Dios, y «toda la cosmogonía aviceniana está gobernada por una idea emanacionista y monista del poder creador de Dios».[43]

Algazel fue un musulmán ortodoxo que,[44] a fin de refutarles, compuso un tratado sobre *Las intenciones de los filósofos*. Puesto que los autores latinos del medioevo sólo poseían esta obra de Algazel, le tuvieron por discípulo y defensor de los filósofos a quienes él quiso refutar.[45]

Empero el más notable y famoso de los filósofos árabes fue Averroes (Ibn Roch),[46] quien nació en Córdoba en el año 1126. Su curiosidad intelectual le llevó a adentrarse en los caminos de la teología, la medicina, la jurisprudencia y otras disciplinas. En la filosofía de Aristóteles creyó encontrar la «suma verdad», aunque esto no le llevó a rechazar el Corán, sino a interpretarlo «filosóficamente». Murió en el año 1198, tras sufrir algunos conflictos con las autoridades musulmanas por razón de sus doctrinas. Pronto sus comentarios sobre las obras de Aristóteles adquirieron tal fama que se le dio el título de «el Comentador».

En tres puntos la filosofía de Averroes entraba en conflicto con la ortodoxia, no sólo árabe —lo cual no nos interesa aquí— sino también cristiana: la relación entre fe y razón, la eternidad del mundo y la unidad del intelecto agente.

Con respecto a la relación entre la fe y la razón, el pensamiento íntimo de Averroes no resulta claro.[47] No cabe duda de que su punto de partida es una aristocracia intelectual. Según él, hay diversos niveles de inteligencia, y a cada uno de ellos corresponde un nivel de interpretación de la realidad: la fe para aquellos que se satisfacen con la retórica y la autoridad; la teología para los que piden cierta argumentación razonable; y la filosofía para los intelectos privilegiados que requieren demostraciones indudables. Donde surge la dificultad en la interpretación de Averroes es en la cuestión del modo en que deben resolverse los conflictos inevitables entre las afirmaciones de uno y otro de estos niveles. Sus palabras famosas en este sentido son: «por la razón concluyo necesariamente que el intelecto es uno; pero por la fe sostengo firmemente lo opuesto».[48] ¿Qué quiere decir esto? ¿Significa que hay dos niveles de verdad, contradictorios ente sí? ¿Quiere decir más bien que el filósofo, por el bien común, ha de aceptar exteriormente lo que en su fuero interno conoce como falso? ¿Quiere decir, por el contrario, que la fe corrige algún error oculto de la razón? La posición explícita de Averroes está clara: cuando la razón lleve a una conclusión opuesta a la fe, esta última ha de aceptarse. Si en esto Averroes era sincero, o si sólo buscaba un medio de no ser acusado de heterodoxo, es imposible saberlo. En todo caso, en el siglo XIII, en la Universidad de París, se acusó de «averroístas» a quienes abogaban en pro de la independencia de la filosofía para proseguir su propio curso, aun cuando llegase a conclusiones opuestas a la fe, y se les acusó también de sostener la doctrina «averroísta» de la «doble verdad» —doctrina que ni ellos ni Averroes sostuvieron jamás.

43 L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris, 1951), p. 68. Véase Goichon, *op. cit.*, pp. 201-224.

44 Sobre su verdadera doctrina véase M. Saees Sheikh y A. Khaliq, «Al-Ghazali», en Sharif, *op. cit.*, pp. 581-642.

45 Gilson, *La filosofía...*, Vol. I, pp. 444-445.

46 C. Quiroz Rodríquez, *Compendio de metafísica de Averroes: Texto árabe con traducción y notas* (Madrid, 1919); N. Morata, *El compendio De Anima de Averroes: Texto árabe y traducción anotada* (Madrid, 1934); M. Alonso, *Teología de Averroes* (Estudios y documentos; Madrid, 1947).

47 L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie* (París, 1909).

En lo que se refiere a la eternidad del mundo, Averroes cree que se sigue necesariamente del carácter de Dios como primer motor inmóvil,[49] así como de los treinta y ocho motores de las esferas celestes, o «actos puros» que él deduce de complicados cálculos astronómicos. «Para que la acción motriz de estos actos puros sea continua es preciso que el movimiento y las cosas movidas lo sean también. El mundo, pues, ha existido siempre y continuará existiendo siempre.»[50] Naturalmente, esta teoría encontró fuerte oposición entre los cristianos, que afirmaban la creación de la nada.

Por último, Averroes, como tantos otros filósofos árabes antes que él, afirma la «unidad del intelecto agente», lo cual equivale a negar la inmortalidad del individuo. Según él, el individuo tiene sólo un intelecto pasivo, que pertenece al cuerpo y muere con él. El «intelecto agente» o «activo» es el que ilumina al intelecto pasivo para que pueda conocer las formas de las cosas. Esta iluminación produce el «intelecto ma-

48 Citado en Gilson, *La filosofía...*, Vol. I, p. 449.

49 Acerca de sus precursores en este sentido, además de Avicena, a quien ya hemos hecho referencia, véase: M. Worms, *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients* (Münster, 1900), pp. 14-38.

50 Gilson, *La filosofía...*, Vol. I, p. 453. En este punto, y hasta en cierto sentido en las razones por las que sostiene la eternidad del mundo, Averroes tiene un precedente cristiano en Orígenes. Véase el Vol. I de esta *Historia*, p. 239. Averroes difiere de Orígenes por cuanto postula la eternidad de la materia. M. de Wulf, *Histoire de la Philosophie Médiévale* (Louvain, 1905), p. 249.

terial», que no es más que la individualización temporal del intelecto agente en un ser humano. Cuando éste muere, nada queda de su personalidad, pues el intelecto agente, única razón permanente de su existencia individual, es el mismo para todos.[51]

Además de estos tres puntos que le eran característicos, Averroes contribuía a reforzar el empirismo aristotélico frente al iluminismo agustiniano. Su doctrina de los universales, típicamente aristotélica, vino a reforzar el realismo moderado. Según él, los universales están en las cosas, y se conocen por abstracción.

Junto a estos filósofos árabes, dos filósofos judíos, formados entre los árabes, gozaron de amplia influencia entre los cristianos a partir del siglo XIII: Avicebrón (Salomón ibn Gabirol) y Maimónides (Moisés ben Maimón). Las posiciones de estos dos filósofos son divergentes, y en cierto modo prefiguran las posiciones también divergentes de las dos grandes escuelas teológicas cristianas del siglo XIII.

Avicebrón era natural de Málaga, en Andalucía. Sus coterráneos le conocieron como poeta y estadista, pero el medioevo latino le conoció sólo como el filósofo autor de la obra *Fuente de la vida*.[52] Ninguno de los escolásticos parece haber sabido que Avicebrón era judío, pues unos le tienen por musulmán y otros por cristiano. En todo caso, el hecho es que Avicebrón se coloca en la tradición del judaísmo platonizante de Filón, aunque sin dejar de acusar una fuerte influencia de la teología musulmana.[53] Su cosmología, y el modo en que entiende la relación entre las esferas celestiales, y entre los objetos concretos y sus formas o ideas, todo esto es típicamente neoplatónico. Empero al llegar a la cuestión del origen del mundo, Avicebrón se separa del neoplatonicismo para afirmar que el mundo ha sido hecho por la Voluntad de Dios, y no por una serie necesaria de emanaciones. En la filosofía de Avicebrón esta Voluntad de Dios ocupa el lugar del Logos en el sistema de Filón; pero el cambio mismo de nombre muestra que para Avicebrón

51 P.S. Christ, *The Psychology of the Active Intellect of Averroes* (Philadelphia, 1926).

52 Esta obra, compuesta originalmente en árabe, fue traducida al latín por Juan Hispano y Domingo González. El original árabe se ha perdido y, aparte de algunas citas en las obras de Shemtob ibn Falaquera y Moisés ibn Esdras, sólo se conserva la versión latina, cuyo texto ha sido editado por C. Baeumker, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino* (Münster, 1895).

53 M. Wittmann, *Zur Stellung Avencebroks (Ibn Gebirol's) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie* (Münster, 1905), p. 74: «Ya no se puede hablar de un simple préstamo de un sistema antiguo... Aun desapercibidamente, las ideas antiguas toman una nueva forma al ser trasladadas a un nuevo mundo intelectual... El andamiaje exterior del neoplatonicismo se conserva; pero en su mayor parte el contenido viene a ser otro.»

la voluntad divina ha de tenerse por anterior a la razón, y que el Creador es por tanto una Voluntad razonable más bien que una Razón volitiva. La distinción entre Dios y las criaturas se hace principalmente a base del carácter compuesto de éstas últimas, pues todas las criaturas, inclusive las almas y los ángeles, están compuestas de materia y forma. Esta teoría, que se conoce generalmente como la «composición hilemórfica de las criaturas intelectuales», fue uno de los puntos de divergencia entre los «agustinianos» del siglo XIII y el tomismo naciente.[54] Por otra parte, en cada individuo creado hay varias formas superpuestas, y son ellas las que le determinan hasta hacer de él un individuo. Esta teoría de la «pluralidad de formas» fue otro de los puntos discutidos entre los escolásticos del siglo XIII.

La filosofía de Maimónides es muy distinta de la de Avicebrón, pues, aunque se trata también de una síntesis aristotélico-platónico-judía, en el caso de Maimónides la filosofía aristotélica ocupa un lugar mucho más importante que la neoplatónica. Para él, como después para Tomás de Aquino, Aristóteles es el filósofo por excelencia. Su obra más conocida por los escolásticos cristianos fue su *Guía de los perplejos*,[55] dirigida a quienes encontraban dificultades en conciliar la doctrina de las Escrituras con los datos de la razón filosófica. Para él, no existe tal conflicto, pues, si bien hay verdades reveladas que la razón no puede probar, estas verdades no se oponen realmente a la razón, sino que se encuentran por encima de ella. Una de tales verdades es la doctrina de la creación, pues los argumentos en contra de ella y a favor de la eternidad del mundo no son decisivos, como algunos podrían suponer. Pero tampoco es posible probar lo contrario, es decir que el mundo ha sido creado por Dios a partir de la nada. En consecuencia, la doctrina de la creación que se deriva del Génesis puede ser aceptada por fe, sin argumentos racionales decisivos, pero también sin hacer violencia a la razón.[56] Esta posición es exactamente paralela a la que después adoptaría Santo Tomás de Aquino, como también lo es el método por el que Maimónides prueba la existencia de Dios. Este método consiste en partir de lo que conocemos del universo por medio de los sentidos y a partir de ello probar la necesidad de una primera causa que lo explique.

54 J. Goheen, *The Problem of Matter and Form in the «De Ente et Essentia» of Thomas Aquinas* (Cambridge, Massachusetts, 1940).

55 Obra traducida al español en 1432 por Pedro de Toledo. Hay traducciones a la mayor parte de los idiomas europeos. Inglesas: M. Fiedländer (3 vols., London, 1881-1885; 2ª ed. en un vol., London, 1904); S. Pines (Chicago, 1963). Francesa: S. Munk (bilingüe, 3 vols., Paris, 1856-1866). Alemana: A. Weiss (3 vols., 1923).

56 A. Gohen, *The Teachings of Maimonides* (London, 1927), pp. 50-54.

Así, por ejemplo. los seres contingentes requieren un ser necesario que sea la fuente de su existencia, y el movimiento requiere la existencia de un primer motor inmóvil.[57]

Ya a fines del siglo XII, y sobre todo durante el XIII, la traducción de las obras de todos estos pensadores colocaba al cristianismo occidental ante riquezas hasta entonces insospechadas. Muchas de estas obras estimulaban para el estudio de ciencias naturales —la astronomía, la medicina, la óptica, etc.— en las que el mundo árabe, heredero de la antigüedad griega, estaba mucho más avanzado que los cristianos. Al mismo tiempo, buen parte de esa ciencia venía unida a una filosofía distinta de la que la tradición cristiana había utilizado al forjar su teología. Aún más, esa filosofía parecía llevar a conclusiones manifiestamente heterodoxas, como la eternidad del mundo[58] y la unidad del intelecto agente. Luego, los filósofos y teólogos del occidente latino se veían en la necesidad de decidir qué posición adoptar ante la masa enorme de la nueva ciencia.

Al parecer, la Facultad de Artes de la Universidad de París tomó la nueva ciencia con entusiasmo,[59] y ésta fue la razón por la que el concilio reunido en París en 1210,[60] además de condenar a Amaury de Béne y David de Dinand, prohibió que se leyesen las obras de «filosofía natural» de Aristóteles —es decir, todo lo que no fuese su lógica o su ética.[61] En 1215, el Canciller de la Universidad, Roberto de Courçon, ratificó esa prohibición. Sin embargo, en otros centros se continuaba

---

57 Gilson, *La filosofía...*, Vol. I, p. 466.

58 F. van Steenberghen, «La controverse sur l'éternité du monde au XIIIe siècle», *Bulletin des Lettres et des Sciences, Acad. Roy. de Belgique*, ser. V. 58 (1972) 267-87; O. Argerami, «La cuestión 'De aeternitate mundi': Posiciones doctrinales», *Sap*, 27 (1972), 313-34; 28 (1973), 99-124, 179-208; O. Argerami, «Ortodoxia y heterodoxia: En torno a la cuestión 'De aeternitate mundi'» *PatMed*, 3 (1982), 3-19; L. Bianchi, *L'errore di Aristotele: La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo* (Florencia, 1984). Sobre los temas más amplios que se discutían en la época, véase C. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizième siècle* (París, 1964). Sobre otra controversia de la que los historiadores se han ocupado poco, véase B.C. Bazán, «Intellectum speculativum: Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the Intelligible Object», *JHP*, 19 (1981), 425-46.

59 Al principio, los eruditos latinos sabían poco o nada sobre Averroes. Fue en la tercera década del siglo que Averroes llegó a ser generalmente conocido, y como resultado de ello aumentaron las controversias sobre la nueva filosofía. Véase R.A. Gauthier, «Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'averroïsme'», *RScPhTh*, 66 (1982), 321-74.

60 E. Bertola, «Le proibizioni di Aristotele del 1210 e del 1215 e il problema dell'anima», *RFilNSc*, 72 (1965), 725-51.

61 En toda esta sección seguimos a F. van Steenberghen, *Aristotle...*, quien a su vez sigue a M. Grabmann, *I papi del duecento e l'Aristotelismo.*

estudiando a Aristóteles, pues la Universidad de Tolosa se anunciaba precisamente a base de la libertad que en ella había para leer los libros del estagirita. En 1231 Gregorio IX nombró una comisión para examinar los libros de Aristóteles y ver qué errores había en ellos; pero la muerte del principal miembro de la comisión, el profesor de teología Guillermo de Auxerre, impidió que la tarea se realizase. En 1245 Inocencio IV colocó a Tolosa bajo la misma prohibición que ya regía en París. Entre tanto, en Oxford, Roberto Grosseteste[62] y varios de sus colegas traducían, divulgaban y comentaban las obras de Aristóteles.[63] De Inglaterra, a través de la influencia de Rogerio Bacon[64] y Roberto Kilwardby,[65] y poco antes de la mitad del siglo, llegó de nuevo a París el interés en los «libros naturales» de Aristóteles.[66] Estos dos maestros, procedentes de Oxford, enseñaron en la Facultad de Artes de París en los años 1237 al 1247, y allí reintrodujeron el estudio de los libros que habían sido prohibidos anteriormente. A partir de entonces, parece que se prestó poca atención a los decretos contra Aristóteles que, en teoría al menos, continuaban vigentes. Al mismo tiempo —alrededor del año 1230— llegaban a París las primeras versiones de Averroes, lo cual hacía más candente la cuestión de hasta qué punto se debía utilizar la nueva filosofía en la tarea teológica.

---

62 D.A. Callus, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford* (London, 1943); A.C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Nicomachean Ethics* (London, 1930); L. Baur, *Die Philosophie des Robert Grosseteste Bischofs von Lincoln* (Münster, 1917), pp. 170-195; C. Geiben, «Bibliographia universa Roberti Grosseteste», *CollFran*, 39 (1939), 362-418. A esta bibliografía debe añadirse: K.D. Hill, «Robert Grosseteste and His Work of Greek Translation», en D. Baker, ed., *The Orthodox Churches and the West* (Oxford, 1976), pp. 213-22; J. McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste* (Oxford, 1982); C.A. Lértora, «Ciencia y método en Roberto Grosseteste», *Hum*, 18 (1977), 153-82. La personalidad de Grosseteste es tanto más interesante por cuanto, al tiempo que estimulaba el estudio de la nueva ciencia y filosofía, sostenía una posición teológica conservadora. Resulta claro que en su tiempo no se planteaba el conflicto con la misma agudeza con que se planteó después.

63 E. Franceschini, *Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, e le sue traduzioni latine* (Venezia, 1933).

64 Bacon ha sido muy estudiado y discutido por su interés en las ciencias experimentales, por su actitud frecuentemente despectiva hacia los teólogos, y por sus propias supersticiones. Véase: E. Charles, *Roger Bacon: sa vie, ses ouvrages, ses doctrines d'après des textes inédits* (Paris, 1861); G. Delorme, «Bacon Roger», *DTC*, II, 8-31. Su *Opus tertium*, *Opus minus* y *Compendium philosophiae* han sido editados por J.S. Brewer (London, 1859). El *Opus majus* ha sido editado por J.H. Bridges, en dos vol. (London, 1900). Hay una buena introducción recientemente publicada: D.C. Lindberg, ed., *Roger Bacon's Philosophy of Nature* (Oxford, 1983).

65 D.E. Sharp. «The *De ortu scientiarum* of Robert Kilwardby (d. 1279)», *NSch*, VIII (1934), pp. 1-30.

66 F. van Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century* (Edinburgh, 1955), pp. 46-48; R.T. Gunther, *Early Science in Oxford*, 4 vols. (Oxford, 1921-1925).

Frente a esta cuestión surgieron tres posiciones básicas que en términos generales corresponden a nuestros tres próximos capítulos.

En primer lugar, hubo teólogos que, sin abandonar la filosofía tradicional, incorporaron a su pensamiento algunos elementos de origen aristotélico. Esta posición era más común durante la primera mitad del siglo, cuando todavía no se habían hecho resaltar todos los conflictos entre Aristóteles y el neoplatonicismo recibido a través de Agustín y otros.[67] El ejemplo más notable de esta actitud es San Buenaventura, quien respeta a Aristóteles e indudablemente le conoce, pero no trata de ajustar toda su metafísica siguiendo las directrices del estagirita.

En segundo lugar, hubo teólogos que se enfrentaron al reto de la hora con más osadía. Su tarea consistió en asimilar a Aristóteles y, sin abandonar muchos elementos del agustinismo tradicional, producir una síntesis coherente. Tales fueron Alberto Magno y Tomás de Aquino.

Por último, surgió en la Facultad de Artes un grupo de maestros que reclamaban para la filosofía una libertad completa de los requisitos de la ortodoxia. Estos maestros seguía no sólo a Aristóteles, sino también a su «Comentador» Averroes, y por ello su posición ha recibido el nombre muy inexacto de «averroísmo latino». El principal promotor de esta posición fue Sigerio de Brabante.

Los próximos tres capítulos se dedicarán a los representantes de cada una de estas posiciones —aunque sin limitarnos por ello a la cuestión de la influencia de Aristóteles en cada uno de ellos.

67 Tanto era así que el *Liber de causis*, obra típicamente neoplatónica, era atribuido a Aristóteles.

IX

El agustinismo del siglo XIII

A través de los primeros siglos de la Edad Media, Agustín fue el principal maestro de los teólogos occidentales. Sus obras eran estudiadas como fuente de autoridad en cuestiones teológicas. En este campo, su único rival era Gregorio el Grande; pero en realidad esto contribuía a robustecer la influencia de Agustín, pues la obra de Gregorio era, como hemos dicho, una popularización del pensamiento agustiniano. Por otra parte, Gregorio, que había seguido fielmente las enseñanzas de Agustín en otros puntos, había relegado sus doctrinas sobre la predestinación, la gracia y el libre albedrío. Por esta razón los teólogos medievales, al referirse a Agustín, no veían en él tanto al doctor de la gracia y la predestinación como al maestro de la contemplación y de la investigación teológica. Cuando alguien se percataba del aspecto olvidado de la teología del obispo hiponense, se le condenaba en nombre de la teología tradicional, y hasta en nombre del propio Agustín, como sucedió en el caso de Gotescalco.

Ahora bien, aunque toda la teología occidental durante varios siglos había sido agustiniana, es en el siglo XIII que se cobra especial conciencia de este hecho. Anteriormente, no había existido oposición fundamental al pensamiento del santo, pues toda la tradición teológica estaba dominada por el neoplatonicismo de que él también había hecho uso. Si el Seudo-Dionisio difería en algo de Agustín, esta diferencia era

cuestión de énfasis, pues sus fundamentos filosóficos eran los mismos. Si Aristóteles era leído y utilizado en las escuelas, se trataba principalmente de su Lógica, que podía entenderse como un instrumento útil en la labor teológica. Empero ahora, en el siglo XIII, la situación era otra: las escuelas teológicas y filosóficas que estudiaremos en los dos próximos capítulos ofrecían verdaderas alternativas a la teología tradicional. Por tanto, los teólogos de tendencias más tradicionales tomaron a Agustín por enseña y se dedicaron a producir una teología conscientemente agustiniana.

En este capítulo haremos primero un breve resumen de las características fundamentales de esta escuela teológica, para después pasar a nombrar y estudiar algunos de sus principales representantes —primero, los seculares, después los dominicos, y por último los franciscanos, cuya orden quedó identificada con el agustinismo.

El primer punto de conflicto entre los agustinianos y sus opositores era el papel que en la teología debían desempeñar Platón y Aristóteles. Naturalmente, esto no se refería a las doctrinas de estos filósofos en su forma original, sino a lo que, tras siglos de interpretación, se tenía por ellas. Luego, los agustinianos no defendían sencillamente a Platón, sino toda la tradición neoplatónica representada en la teología cristiana por Agustín y Seudo-Dionisio. A los agustinianos les parecía Aristóteles demasiado racionalista y preocupado por el conocimiento de las cosas de este mundo. Frente a esto, las tendencias místicas de Platón y el neoplatonicismo le daban a esa tradición filosófica una aureola de religiosidad. ¿No habían sido los platónicos uno de los principales medios por los que el propio Agustín llegó a su conversión?

Como era de esperarse, este platonismo era fiel al modo en que la tradición cristiana lo había adaptado a sus propias necesidades. Así, por ejemplo, las ideas eternas no subsistían por sí solas, sino en la mente de Dios, de modo que es sólo él quien es eterno en el sentido estricto.

Por otra parte, esta oposición entre el espíritu platónico y el aristotélico llevaba consigo dos formas distintas de ver la función de la teología y su relación con la filosofía. Para la mayoría de los agustinianos, no se debía hacer una distinción demasiado clara entre verdades reveladas y verdades de razón. Después de todo, ¿no es todo el conocimiento una iluminación divina? Frente a esto los aristotélicos, como veremos más adelante, distinguían claramente entre razón y revelación, y por tanto entre filosofía y teología.

Esto nos lleva a otra característica del agustinianismo: su teoría del conocimiento, que seguía la doctrina de la iluminación, tal como Agustín la había expuesto. Por tanto, para estos teólogos, el conocimiento más real no es el que se deriva de los sentidos, sino el que se tiene aparte de ellos. Frente a esto, como veremos más adelante, los aristotélicos sostenían una epistemología que daba un lugar importante a los sentidos.

Como consecuencia de esta divergencia en lo que refiere a la teoría del conocimiento, surgía otra divergencia en cuanto a las pruebas de la existencia de Dios. Los agustinianos, siguiendo a San Anselmo, sostenían que los sentidos no podían servir de punto de partida para probar la existencia de Dios, sino que ésta estaba implícita en la idea misma de Dios. Frente a esto, los aristotélicos ofrecían pruebas de Dios a partir de hechos y objetos conocidos por los sentidos —como veremos en el próximo capítulo al estudiar las famosas «cinco vías» de Tomás de Aquino.

Por otra parte, los agustinianos colocaban la voluntad por encima de la razón, reflejando con ello la experiencia de Agustín antes de su conversión. Lo importante para ellos no era conocer la verdad, sino hacer lo bueno. Por tanto, su teología era más bien práctica y moral que abstracta y metafísica.

En cuanto al alma, los agustinianos insistían en su independencia frente al cuerpo. El alma por sí sola, aun separada del cuerpo, es una sustancia. Su principio de individuación está en sí misma, y no en su unión al cuerpo, pues éste no es la única fuente de la individualidad.

Por último, dos elementos del agustinianismo del siglo XIII son la teoría de la multiplicidad de formas sustanciales y de la composición hilemórfica de los seres espirituales. La primera sostenía que la individuación de la materia tenía lugar por razón de las varias «formas» —o «ideas ejemplares»— que subsistían en ella. Los aristotélicos, por el contrario, sostenían que era la materia la que le daba individualidad a las formas. La teoría del hilemorfismo —que no procedía de Agustín, sino del filósofo judío Avicebrón— sostenía que la teoría según la cual todos los seres creados consisten en materia y forma ha de extenderse a los seres espirituales, tales como las almas y los ángeles.

Si bien éstas son las características fundamentales de una tendencia teológica que va perfilándose cada vez más a través del siglo XIII, y que culmina en la formación de la escuela franciscana, debemos advertir que esta tendencia agustiniana no fue monolítica, ni se constituyó en una ortodoxia rígida. Por tanto, no todos los teólogos que aquí llamamos «agustinianos» concordaban en todos los puntos arriba expuestos, aunque sí en la mayoría de ellos. Además, todos ellos incluían en su

pensamiento diversos aspectos de origen aristotélico.[1] Empero ninguno de ellos estaba dispuesto a abandonar el marco de la metafísica y la epistemología derivadas de Agustín y su neoplatonicismo.

Teólogos agustinianos seculares

El principal teólogo agustiniano secular de la primera mitad del siglo XIII fue Guillermo de Alvernia, quien, tras enseñar teología en la Universidad de París, fue obispo de esa ciudad —razón ésta por la que a veces se le conoce como Guillermo de París.[2] Guillermo se percató de que el mejor modo de refutar las nuevas teorías era conocerlas, y por ello se dedicó a estudiarlas. Los principales puntos de interés en su pensamiento son su metafísica de Dios, sus argumentos contra la eternidad del mundo y la doctrina de la emanación, y su teoría del conocimiento. En cuanto a lo primero, afirma Guillermo que Dios se distingue de las criaturas por cuanto en él la esencia y la existencia son la misma, mientras que no sucede lo mismo con las criaturas. Este punto, tomado de Avicena, concuerda empero con la presuposición fundamental del argumento ontológico de San Anselmo, y con lo que hemos dicho más arriba sobre las características de la tendencia agustiniana que Guillermo representa. En cuanto a la eternidad del mundo Guillermo reduce al absurdo el argumento que pretende que, puesto que Dios es eternamente el mismo, es eternamente Creador, y por tanto la creación es eterna. Si este argumento es válido, arguye nuestra teólogo, será necesario concluir que todo es inmutable y eterno, pues todo se relaciona con Dios. Por otra parte, el mundo no surge por emanación, de las inteligencias superiores —como lo daba a entender Avicena,[3]— sino que es obra de Dios, surgida de la nada, y no por obligación de la naturaleza divina, sino por decisión de la voluntad de Dios —y aquí tenemos un ejemplo de lo que decíamos más arriba sobre el modo en que estos teólogos colocaban la voluntad y el bien por encima de la naturaleza y la razón. La teoría del conocimiento que Guillermo defiende es típicamente agustiniana, aunque expresada a menudo mediante términos aristotélicos. Según él, Dios imprime en el

1 La teoría de la composición hilemórfica de los seres en general, la distinción entre potencia y acto, y toda la lógica, eran contribuciones aristotélicas que todos aceptaban.

2 F.C. Copleston, *History of Philosophy*, Vol. II (Westminster, Maryland, 1950), pp. 218-227. Obras editadas por Le Ferron (Orléans, 1674), 2 Vols.

3 Sobre la oposición de Guillermo de Alvernia a Avicena, véase: R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin* (Paris, 1934), pp. 17-43.

alma el conocimiento de los primeros principios, no sólo lógicos, sino también morales, e imprime también el conocimiento de las ideas eternas. Dios es entonces el «intelecto agente» y, con relación a él, el alma es el «intelecto pasivo». A través del cuerpo y sus sentidos, el alma puede *percibir* los objetos particulares; pero los *conoce* sólo en virtud de la acción de Dios. En cuanto al hilemorfismo, Guillermo acepta la doctrina aristotélica, y se aparta de la teoría de tantos agustinianos que afirmaban que la composición hilemórfica se extendía a los seres intelectuales —ángeles y almas.[4]

Otros teólogos seculares de tendencia semejante fueron Guillermo de Auxerre,[5] Roberto de Courçon,[6] Esteban Langton[7] y Roberto Sorbon[8] —en cuyo honor lleva su nombre la Soborna.

El agustinismo de los primeros dominicos

Aun cuando a la postre su propia orden abrazaría otra posición, casi todos los teólogos dominicos del siglo XIII —especialmente en la primera mitad del siglo— siguieron la tendencia tradicionalista y agustiniana. Los principales maestros dominicos de tendencia agustiniana fueron Ricardo de Fishacre, Roberto de Kilwardby y Pedro de Tarantasia.[9]

Fishacre enseñó en Oxford durante la primera mitad del siglo XIII, y allí compuso su *Comentario a las Sentencias*, en el que se ve claramente su preocupación por acoplar el pensamiento de Aristóteles al de Agustín. Su método consiste en interpretar a Aristóteles —con la ayuda de Avicena— como si sus doctrinas coincidieran con las de Agustín. Llega al extremo de atribuirle la doctrina de las razones seminales y la de la iluminación.[10]

4 Sobre su doctrina en general, véase Copleston, *History*, II:218-27; J.H. Bridges, *The Philosophy of William of Auvergne with Respect to Thirteenth Century Christian Aristotelianism* (University Microfilms, 1970).

5 *Summa aurea in quator libros Sententiarum* (ed. Ph. Pigouchet, Parisiis 1500; reimpresa en Frankfurt am Main, 1964). Guillermo tiene cierta importancia porque parece haber sido el primero en introducir en la discusión de los sacramentos los términos «materia» y «forma». P. Godet, «Guillaume d'Auxerre», *DTC*, VI, 1976.

6 Ch. Dickson, «Le cardinal Robert de Courson: Sa vie», *AHDLMA*, IX (1934), pp. 53-142. E. Amann, «Robert de Courson», *DTC*, XIII, 2749-2750.

7 A.M. Ladgraf (ed.), *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton* (Aschendorff, 1952).

8 P. Glorieux, «Sorbon (Robert de)», *DTC*, XIV, 2383-2385.

9 También merecen citarse Rolando de Cremona, Juan de Saint Giles y Hugo de Saint Cher.

10 Gilson, *La filosofía...*, Vol. II, pp. 138-140. R.J. Long, «The Science of Theology accord-

Roberto de Kilwardby enseñó también en Oxford, y después llegó a ser arzobispo de Canterbury. Su doctrina era típicamente agustiniana, pues enseñaba la iluminación como requisito del conocimiento, las razones seminales como explicación de la causalidad, y la composición hilemórfica de los seres intelectuales.[11] Como veremos más adelante, Kilwardby se opuso, no sólo al aristotelismo averroísta, sino también al tomismo, y utilizó para combatirlo tanto sus obras e intelecto como su autoridad jerárquica.

Pedro de Tarantasia, que después llegó a ocupar la sede romana bajo el nombre de Inocencio V, fue maestro en París en dos ocasiones diversas. Sus principales obras teológicas fueron sus *Comentarios a las epístolas paulinas* y su *Comentario a las Sentencias*. Al igual que Fishacre y Kilwardby, expuso la teología tradicional agustiniana, al tiempo que intentaba asimilar aquellos aspectos de la nueva filosofía que le parecían compatibles con ella. Por su gran erudición sus admiradores le dieron el título de «Doctor Famosísimo».[12]

El agustinismo franciscano

En términos generales, los teólogos franciscanos del siglo XIII siguieron la línea tradicional, aceptando de la nueva filosofía sólo aquello que era compatible con el agustinismo, valorando a Platón y los neoplatónicos por encima de Aristóteles, y dando al todo un tono místico en el que se combinaba la influencia del Seudo-Dionisio y los victorinos con la de San Bernardo y, naturalmente, San Francisco. El primer maestro franciscano fue Alejandro de Hales, a quien rodearon varios discípulos ilustres de la misma orden. Poco después, con San Buenaventura, la teología franciscana llega a su momento culminante del siglo XIII. Los sucesores de Buenaventura tuvieron ya que enfrentarse al tomismo de los dominicos, y algunos lo rechazaron categóricamente mientras que otros aceptaron algunas de sus posiciones e intentaron asimilarlas a su teología. Con Juan Duns Escoto, la teología franciscana llegó a una nueva cumbre; pero este pensador no pertenece al presente capítulo.

---

ing to Richard Fishacre: Edition of the Prologue to His Commentary on the Sentences», *MedSt*, 8 y 9 (1966-67), 63-87.

11 *Ibid.*, pp. 140-143.

12 J. Forget, «Innocent V», *DTC*, VII, 1996-1997. Su obra contra la teoría de la eternidad del mundo permanece inédita. Véase O. Argerami, «Circa Petri de Tarantasia quaestionem 'De aeternitate mundi'», *PatMed*, 2 (1981), 74-84.

Alejandro de Hales

Este teólogo se hizo franciscano en el año 1236, cuando contaba unos cincuenta años de edad, y tras haber escrito la mayoría de sus obras teológicas.[13] Estas obras son sus *Glosas a los cuatro libros de Sentencias de Pedro Lombardo* —escritas antes de 1229[14]—, sus *Quaestiones disputatae*,[15] y la *Suma Teológica*, acerca de la cual hay complejas cuestiones de autenticidad.[16] Puesto que Alejandro se unió a los Hermanos Menores después de formular su teología, no debe pensarse que al hablar de él como el primero de los maestros de la escuela franciscana queremos decir que su pensamiento se forjó dentro del ideal franciscano. Por el contrario, Alejandro trajo a la orden una teología ya hecha, y esta teología, por razón de la influencia del maestro, contribuyó a la formación del pensamiento teológico franciscano.

Alejandro es un pensador que está al tanto de las corrientes de su tiempo, pero que no está dispuesto a dejarse llevar por ellas. Al leer sus obras, no puede quedar duda alguna de que conoce la casi totalidad de los escritos de Aristóteles. A menudo cita al gran estagirita en apoyo de alguna posición filosófica. Pero a pesar de ello Alejandro se mueve aún dentro del ámbito del neoplatonicismo agustiniano. Las fuentes de su pensamiento son Agustín, Anselmo, Hugo de San Víctor y otros escritores eclesiásticos, y Aristóteles le sirve sólo para apoyar con su creciente prestigio algunas doctrinas tomadas de esos escritores.[17]

---

13 Las fuentes para la biografía de Alejandro han sido compiladas y discutidas por V. Doucet en su introducción a *Glossa in quator libros Sententiarum Petri Lombardi*, de Alejandro, Vol. I (Quaracchi, Florentiae, 1951), pp. 7-75.

14 Véase la nota anterior. La edición consta de cuatro volúmenes (1951-1957). Hay varias recensiones de esta obra. El cuarto libro, incompleto, es de paternidad más dudosa que los anteriores (véase Vol. IV, *prolegomena*, pp. 44-46).

15 Sólo he podido utilizar las *Quaestiones disputatae antequam esset frater*, 3 Vols. (Quaracchi, Florentiae, 1960).

16 *Summa Theologica*, 5 Vols. (Quaracchi, Florentiae, 1924-1948). Rogerio Bacon, en el año 1267, dice que los franciscanos «le atribuyeron esta gran Suma, que pesa más que un caballo, y que él no hizo, sino otros» (*Opere minori*; citado por Doucet, *Prolegomena in librum III necnon in libros I et II «Summae fratis Alexandri»*, Vol. III de la edición de Quaracchi, p. CCCLVIII). Llevados por esta indicación, muchos han dudado de la autenticidad de esta obra. Tras un estudio detenido, Doucet concluye que algunas porciones de los libros I y II, así como todo el libro IV, no son de Alejandro. Los libros I, II y III parecen contener las enseñanzas de Alejandro, aunque escritas, no por él, sino probablemente por Juan de la Rochela (los libros I y III), y otro redactor anónimo (el libro II). Hay un breve resumen de esta cuestión en V. Klempf, «Problemas bibliográficos en torno das obras de Alexandre de Hales», *Revista eclesiatica brasileira*, VI (1946), pp. 93-105.

17 El mejor resumen y estudio del pensamiento de Alejandro es el de Ph. Boehner, *Alexander of Hales*, Vol. I de su *The History of the Franciscan School* (St. Bonaventure,

Para él, la teología no es una actividad por la que el intelecto construye sistemas que pretenden interpretar a Dios y el universo. No es una «ciencia» que estudia las causas y los efectos. Es más bien una «sabiduría» de la «causa de las causas», tal como ésta se da a conocer por su propia revelación, y su objeto no es satisfacer la curiosidad humana, sino perfeccionar «al alma según el afecto, moviéndole hacia lo bueno mediante los principios del temor y el amor».[18] Esto le da a su pensamiento un carácter práctico que será característico de la teología franciscana del siglo XIII.[19]

Es difícil juzgar la influencia de Alejandro sobre la teología posterior. Fue él quien introdujo en la Universidad de París la práctica de dictar cursos a base de comentarios sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo. San Buenaventura y varios otros de los principales autores franciscanos del siglo XIII afirman ser sus discípulos y le tratan con gran respeto. Durante toda la Edad Media se le conoció como el «Doctor Irrefutable». Y sin embargo, San Buenaventura eclipsó de tal modo a su maestro que, al decir de un testigo algo posterior, la *Suma* de Alejandro se pudría en las bibliotecas franciscanas.

Puede decirse entonces que Alejandro, aun cuando le prestó gran impulso a la labor teológica en general y a la teología franciscana en particular, sirvió para propiciar la obra del verdadero fundador de esa teología, San Buenaventura.

Entre los discípulos de Alejandro merecen citarse, además de Buenaventura, Juan de la Rochela[20] y Odón Rigaldo.[21]

San Buenaventura

Juan de Fidanza, a quien la posteridad conoce bajo el nombre de Buenaventura y el título de «Doctor Seráfico», nació en Bañorea, cerca de Viterbo, en el año 1221.[22] Todavía joven, fue a París, donde cursó

N.Y., 1943-1944). Sobre su contribución a la teología sacramental, véase G.J. Connoly, «Sacramental Character in the Teachings of Alexander of Hales», *CollFran*, 33 (1963), 5-27.

18 S. Th., I, q. 1, cap. 1 (Quaracchi, p. 2).

19 L. Amorós, «La teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto», *AHDLMA*, IX (1934), pp. 261-303. Véase: M.D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle* (Paris, 1957), pp. 37-41.

20 Su *Summa de anima* fue publicada por Domenichellis (Prato, 1882). Véase además la bibliografía que aparece en A.-M. Hamelin, *L'école franciscaine de ses débuts jusqu'à l'Occamisme: Pour l'histoire de la théologie morale* (Louvain, 1961), p. 15.

21 Véase Hamelin, *op. cit.*, p. 18.

22 Las biografías de San Buenaventura son numerosísimas. Véase *Obras de San Bue-*

los estudios conducentes al grado de maestro en Artes. Allí tomó el hábito franciscano, y estudió teología bajo Alejandro de Hales y probablemente también bajo Odón Rigaldo y Juan de Parma. En 1248 comenzó su carrera docente comentando el Evangelio de San Lucas. Dos años más tarde comentaba las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y alrededor del año 1253 recibió el título de doctor. Tras distinguirse como maestro y polemista —pues hubo de intervenir en las controversias entre mendicantes y seculares que hemos señalado en el capítulo anterior— Buenaventura fue electo Ministro General de los Hermanos Menores en el capítulo que tuvo lugar en Roma en 1257.

Como Ministro General, Buenaventura viajó por toda Europa y escribió numerosas epístolas que dan testimonio de su sabiduría y habilidad. Debido al modo en que logró guiar la Orden a través de las divisiones que amenazaban destruirla, se le conoce como el «segundo fundador» de la misma. En este sentido, el principal obstáculo que se alzaba en su camino era el movimiento de los franciscanos «espirituales», embebidos ahora de ideas joaquinistas. Puesto que uno de los principales adherentes de este movimiento, Gerardo de Borgo San Donnino, se negaba a retractarse, aun después de ser condenado por el Papa, Buenaventura le recluyó en un convento, del que se le prohibió salir o intentar comunicar sus ideas a los demás frailes. El caso de Juan de Parma presentaba mayores dificultades. Aunque Juan de Parma había dado muestras de su incapacidad como Ministro General de la Orden, esto no era obstáculo para que le respetase y amase por su santidad. Por otra parte, su propio prestigio servía para darle mayor vuelo a la doctrina joaquinista, que él había abrazado. Buenaventura le citó para investigar su fe y juzgarle, pero un influyente cardenal le advirtió que «la fe del hermano Juan es mi fe, y su persona es mi persona»,[23] y el Ministro General decidió dejar las cosas como estaban. Poco después, sin que sepamos las razones que le llevaron a ello, Juan de Parma se retiró de la vida activa.

En 1270, Buenaventura intervino de nuevo en la polémica entre los mendicantes y sus opositores en la Universidad de París, y en esa misma época intervino también en la polémica sobre el valor y la autoridad de Aristóteles y su intérprete Averroes. Este era uno de los propósitos de sus *Colaciones sobre el Hexámeron*, que fueron interrumpidas por su elevación al cardenalato. Por razón de esa elevación

naventura (*BAC*, VI), pp. xxi-xxiv.

23 A. Clareno, en *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, citado por L. Amorós, «Vida de San Buenaventura», en *Obras de San Buenaventura* (*BAC*, VI), p. 19.

renunció también al cargo de Ministro General de la Orden, y convocó a un Capítulo General para elegir a su sucesor. Sólo dos meses escasos le quedaban de vida, pues murió en Lyón en 1274, mientras se celebraba allí un concilio ecuménico.

Las obras de San Buenaventura son numerosísimas, y sólo podemos mencionar aquí las principales.

Entre sus obras exegéticas se cuentan comentarios al *Eclesiastés*, [24] al libro de la *Sabiduría*, [25] al *Evangelio de San Juan* [26] y al *Evangelio de San Lucas*, [27] además de una serie de *Conferencias sobre el Evangelio de San Juan*. [28]

La principal obra de teología sistemática de San Buenaventura es su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*.[29] Su *Breviloquio* ,[30] compuesto con el propósito de servir de guía teológica a los miembros de la Orden, tiene el valor de que en él Buenaventura no se ve forzado a seguir un orden predeterminado, como en el caso del *Comentario a las Sentencias*, sino que puede establecer su propio orden y método de discusión. Además nos ha dejado varias obras sobre temas específicos, tales como sus *Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Trinidad*, [31] *Colaciones sobre el Hexámeron*,[32] *Colaciones sobre los Diez Mandamientos*, [33] *Cuestiones disputadas sobre la ciencia de Cristo* ,[34] *Cristo, el único maestro de todos*, [35] *Colaciones sobre los dones del Espíritu Santo*, [36] *Del santísimo cuerpo de Cristo*, [37] *Cuestiones disputadas sobre la perfección evangélica* [38] y *De la reducción de las ciencias a la teología*. [39] Su más famoso opúsculo, el

---

24 *Opera omnia* (Edición de Quaracchi, 1882-1902), VI, 3-99. Esta es la mejor edición de las obras de San Buenaventura, y a ella nos referimos en toda esta sección siempre que sea posible. La edición bilingüe publicada por la *BAC*, (VI, IX, XIX, XXVIII, XXXVI, XLIX) utiliza el texto de Quaracchi, y por ello, para aquellas obras incluidas en esta edición bilingüe, la citamos con preferencia a la de Quaracchi. Además, la *BAC*. incluye algunos escritos que no aparecen en la edición crítica.

25 *Opera omnia*, VI, 107-233.

26 *Ibid.*, 239-530.

27 *Ibid.*, VII, 3-604.

28 *Ibid.*, VI, 535-634.

29 *Ibid.*,I-IV.

30 *BAC*, VI, 166-539.

31 *Ibid.*, XXXVI, 94-397.

32 *Ibid.*, XIX, 176-657.

33 *Ibid.*, XXXVI, 614-719.

34 *Ibid.*, XI, 116-277.

35 *Ibid.*, VI, 676-701.

36 *Ibid.*, XXXVI, 408-603.

37 *Ibid.*, IX, 498-543.

38 *Ibid.*, XLIX, 8-237.

39 *Ibid.*, VI, 642-667.

Itinerario de la mente hacia Dios,[40] es una sistematización de la teología mística de su época. Sus obras ascéticas y místicas incluyen, además de varios de los sermones y otros opúsculos breves, el *Soliloquio*,[41] el *Arbol de la vida*,[42] la *Vid mística*[43] y las *Meditaciones sobre la pasión de Cristo*.[44]

Por último, se conservan de Buenaventura varias epístolas[45] y gran número de sermones.[46] A esto habría que añadir varios opúsculos prácticos sobre la organización y la vida de la Orden que no nos interesan aquí.

El pensamiento de Buenaventura se alza sobre varios pilares que será útil señalar antes de entrar de lleno en la exposición de ese pensamiento. El primero de esos pilares es la autoridad, tanto de la Iglesia y su tradición como de las Escrituras. Buenaventura no ve tensión ni contradicción alguna entre las Escrituras y la tradición, y a esta doble autoridad está dispuesto a someter su pensamiento y su vida toda. En segundo término, el pensamiento bonaventuriano se alza sobre una profunda piedad de tipo franciscano. El propósito de su teología no es descubrir los más recónditos misterios de Dios, sino capacitar al ser humano para la comunión y contemplación de la divinidad. Por último, el neoplatonismo agustiniano, que le llega a través del propio Agustín, así como de Hugo de San Víctor y Alejandro de Hales, constituye el marco filosófico dentro del cual el Seráfico Doctor colocará su teología.

Según San Buenaventura, todo conocimiento procede de la iluminación del Verbo. Esto a su vez implica que todas las ciencias han sido ordenadas al conocimiento de Dios, y que por tanto todas ellas culminan en la teología.[47] Luego, aunque la razón es buena por haber sido creada por Dios, y aunque la filosofía es un medio bueno y necesario para adquirir cierta clase de conocimientos, toda filosofía que pretenda ser autónoma, y culminar en sí misma, caerá necesariamente en el error.[48] Aristóteles, por ejemplo, enseñó la eternidad del mundo y la

---

40 *Ibid.*, 556-633.

41 *Ibid.*, XXVIII, 172-307.

42 *Ibid.*, IX, 290-353.

43 *Ibid.*, 662-733.

44 *Ibid.*, 748-817. Esta obra no se encuentra en la edición de Quaracchi. Sobre las razones que han llevado a los editores de la *BAC*, a incluirla entre las obras de San Buenaventura, véase *Ibid.*, 735-745.

45 *Opera omnia*, VIII, 468-474-, 491-503, etc.

46 *Opera omnia*, IX.

47 Esta es la tesis de todo el opúsculo *De la reducción de las ciencias a la teología* (*BAC*, VI, 642-667).

48 *Colaciones sobre el Hexámeron*, VII (*BAC*, IXIX, 319-333). Dado este modo de entender

unidad del entendimiento, y negó la existencia de la gloria y del castigo eterno porque pretendió entender el mundo aparte de la doctrina de la creación. La fe no necesita pruebas, sino que, por el contrario, lo que se cree se basa en un acto de la voluntad y no es un ejercicio racional.[49] Puesto que la materia de estudio de la teología es ante todo lo que se cree,[50] y esto depende principalmente del afecto de la voluntad,[51] la teología, si bien puede ser tenida por ciencia, es sobre toda sabiduría (*sapientia*).[52]

La existencia de Dios es evidente a la razón que sigue sus mejores luces, y si es necesario ofrecer demostraciones de esa existencia esto se debe a que nuestra mente, corrompida por la caída, puede desconocer algo que en sí es evidente.[53] Es por esta razón que, aunque Buenaventura apela frecuentemente a las diversas pruebas tradicionales de la existencia de Dios, su presentación de esas pruebas aparece siempre en forma sumaria, como de pasada, dando a entender así que tales pruebas no son en realidad necesarias. Entre todas ellas, parece preferir el argumento ontológico de San Anselmo, precisamente porque ese argumento se reduce en última instancia a afirmar que la existencia de Dios es evidente y no puede ser negada por la recta razón. Esto no quiere decir, sin embargo, que el humano posea un conocimiento natural de Dios, pues «hay dos modos de pensar sobre cualquier ser: el de su existencia (*si est*) y el de su esencia (*quid est*). Nuestro intelecto es defectuoso en lo que se refiere a la esencia de Dios, pero no en lo que se refiere a su existencia... Es por razón de esa deficiencia en cuanto al conocimiento de la esencia que nuestro intelecto frecuentemente piensa que Dios es lo que no es, un ídolo, y no lo que es, el Dios justo.»[54]

---

la función de la filosofía dentro de la teología, no es correcto decir que Buenaventura pretendía refutar la filosofía aristotélica. En verdad, no pretendía desarrollar o defender una posición filosófica. Tal es la tesis de O. Argerami, «San Buenaventura frente al aristotelismo», *PatMed*, 2 (1981), 21-36.

49 Amorós, *op. cit.*, p. 106.

50 *Sent.*, *Proemii*, q. 1.

51 El propio Buenaventura ilustra este punto al distinguir entre una proposición matemática, y la proposición «Cristo murió por nosotros». La primera no mueve al amor; la segunda, sí. *Ibid.*, q. 3.

52 *Ibid.*

53 *Cuestiones disp. sobre el misterio de la Trinidad*, q. 1, art. 1, *resp.* (*BAC*, XXXVI, 111-115). Véase: *I Sent.*, *dist.* 3, *pars* 1, *art. unicus*, q. 1. así como E. Bettoni, *Il problema della conoscibilità di Dio nella Scuola Francescana* (Padova, 1950), pp. 214-250; G. Morra, «L'evidenza di Dio secondo S. Bonaventura», *Bolletino d'informazioni del Centro di Studi Bonaventuriani*, 24 (1977), 7-21.

54 *I Sent.*, *dist.*. 8, *pars* 1, *art.* 1, *q.* 2.

Este Dios tiene todos los atributos que la teología tradicional le ha adjudicado, y no podemos detenernos a considerarlos aquí. Baste decir que el Doctor Seráfico presta mucha mayor atención a la doctrina trinitaria que a los atributos negativos (inmutabilidad, infinitud, etc.). En el *Breviloquio*, la doctrina trinitaria es el punto de partida de la teología. Como veremos más adelante, la trinidad divina se refleja en las criaturas en diversos grados, y es contemplándolas y ascendiendo por esos grados, como por otros tantos peldaños, que el alma se acerca a la contemplación de Dios.

Dios es el Creador del mundo. Esta creación, contrariamente a lo que suponen Aristóteles y Averroes, tuvo lugar de la nada y dentro del tiempo.[55] Todos los seres creados están constituidos por materia —no en el sentido de cuerpo físico, sino como potencialidad indeterminada— y forma. Esto es cierto tanto de los seres visibles como de los que no lo son, como el alma y los ángeles, y es la doctrina característica de la escuela franciscana que recibe el nombre técnico de «hilemorfismo universal».[56] Es en esta composición hilemórfica —en esta unión de materia y forma— que se encuentra el principio de individuación de las criaturas.[57]

Por otra parte, aun cuando la creación tuvo lugar en el tiempo, las «ideas ejemplares» de las cosas creadas son eternas en la mente de Dios. Esta es una doctrina a la que Buenaventura regresa repetidamente, ya que constituye una de las bases de su teología.[58] Estas ideas, si bien muchas según nuestra razón, son en realidad una sola verdad, y esa verdad es el Verbo eterno de Dios.[59] Es por esto que se dice que todas las cosas fueron hechas por El. Y es también por esto que la fuente de todo conocimiento está en el Verbo.[60]

El modo en que este universo creado lleva al Creador constituye uno de los polos del misticismo de San Buenaventura. El otro polo es su contemplación de la humanidad de Cristo.

---

55 *Colaciones sobre el Hexámeron*, VII, 2 (*BAC*, XIX, 321). Según Buenaventura una creación de la nada y eterna es una burda contradicción (*II Sent.*, *dist.* 1, *pars* 1, *art.* 1, q. 2). En esto difiere de Tomás de Aquino, quien acepta la posibilidad lógica de tal creación, aunque la niega como un hecho (E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1953, pp. 154-159).

56 Véase L. Veuthey, *Sancti Bonaventurae philosophia Christiana* (Romae, 1943), pp. 147-152.

57 *Ibid.*, pp. 152-162; Amorós, *op. cit.*, pp. 119-121.

58 J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure* (Paris, 1929); M. Oromí, «Filosofía ejemplarista de San Buenaventura», *BAC*, XIX, 3-138.

59 *Cuestiones disp. de la ciencia de Cristo*, 3 *solutio objectorum*, 19 (*BAC*, IX, 171-173).

60 *Cristo, maestro único de todos*, *passim* (*BAC*, VI, 675-701).

El universo creado lleva a Dios porque, como hemos dicho anteriormente, la Trinidad ha impreso su sello en cada una de sus criaturas, y a través de ellas se puede llegar a contemplar la fuente de su ser. Este es el tema del más famoso opúsculo de San Buenaventura, el *Itinerario de la mente hacia Dios*, y de numerosos otros pasajes que sería superfluo citar aquí. En breve, puede decirse que este aspecto de la mística bonaventuriana es un desarrollo de la doctrina agustiniana de los «vestigios de la Trinidad», unida a la ordenación jerárquica de los seres como camino hacia Dios, tal como se encuentra en toda la tradición del Seudo-Dionisio. El sello de la Trinidad en las criaturas no es igualmente claro en todas ellas, sino que progresa de la sombra al vestigio, luego a la imagen y por último a la semejanza.[61] Todos los seres que existen, en cuanto son, son verdaderos y son buenos, constituyen otros tantos vestigios de la Trinidad. En los seres racionales, dotados de memoria, intelecto y voluntad, se da su imagen. Y la semejanza aparece en la fe, esperanza y caridad que caracterizan a aquellos seres racionales que más se aproximan al Creador.[62] Ascendiendo por estos diversos grados, el alma llega al éxtasis, en que cesan todos los esfuerzos intelectuales y el alma contempla a Dios en perfecta paz.

El otro polo de la mística bonaventuriana es la contemplación de la humanidad de Cristo. En su *Comentario al tercer libro de las Sentencias*, el Doctor Seráfico expone su cristología de modo sistemático, y lo mismo hace en su *Breviloquio*.[63] Allí expone una cristología que es totalmente ortodoxa y tradicional. Quizá el aspecto más interesante de esta cristología, desde el punto de vista de la historia de las doctrinas, sea el hecho de que San Buenaventura, sin rechazar definitivamente la opinión de los que la defienden, se inclina a negar la inmaculada concepción de María, y afirma que esa negación es más «razonable» y concuerda

61 En diversas obras, el Doctor Seráfico ofrece diversos esquemas que no siempre concuerdan en todos sus detalles y nomenclatura. Lo que aquí ofrecemos es un intento de expresar este aspecto de la mística bonaventuriana en un esquema uniforme, tomado mayormente del *Itinerario*, pero con algunos elementos de otras obras.

62 La nota anterior se aplica más a estas tres aseveraciones, pues los modos en que Buenaventura expresa el vestigio, la imagen y la semejanza son numerosos, y lo que aquí decimos ha de tomarse sólo como ejemplo, aunque quizá el más característico, del modo en que se descubre la Trinidad en todas las criaturas. Tampoco nos hemos detenido a exponer la distinción entre la contemplación «por el espejo» y «en el espejo», que, aplicada a cada uno de los grados de las criaturas, completa las seis etapas de contemplación del *Itinerario*. Véase: T. Szabó, *De ss. Trinitate in creaturis refulgente doctrina Sancti Bonaventurae* (Romae, 1955).

63 Véase: J.L. González, *The Christology of Saint Bonaventure: A Study on the Relationship of Scholastic Theology to Franciscan Spirituality* (Tesis inédita, Yale, 1961).

mejor con «la autoridad de los santos».[64] Esto no ha de sorprendernos, pues varios de los más destacados teólogos de la época —entre ellos Santo Tomás de Aquino— tomaban posiciones semejantes. Es empero en las obras dedicadas a la contemplación de la humanidad de Cristo —obras tales como *La vid mística*, *El árbol de la vida* y las *Meditaciones de la pasión de Cristo*— que se descubre el verdadero Jesucristo del misticismo bonaventuriano. Se trata allí del Cristo humillado, herido y crucificado, objeto, no de la investigación científica al modo del *Comentario a las Sentencias*, sino de la contemplación piadosa que lleva el amor y al arrepentimiento.

Este Cristo sufrido es el otro polo del misticismo de San Buenaventura, que no debe interpretarse sólo a la luz del *Itinerario*, con su misticismo neoplatónico bautizado, sino también y sobre todo a la luz del papel central de Jesús histórico en la espiritualidad del gran doctor franciscano. Se revela aquí entonces la influencia de San Bernardo y San Francisco, y es esta influencia la que libra a Buenaventura del misticismo estéril y especulativo a la manera del Seudo-Dionisio.[65]

Por lo demás, la eclesiología de San Buenaventura,[66] forjada primero en la labor docente, al comentar a Pedro Lombardo, y luego en su oposición a los franciscanos espirituales, poco o nada añade a lo que en su tiempo había venido a ser tenido por todos. Lo mismo puede decirse de su doctrina de los sacramentos, así como de su escatología.

En resumen, Buenaventura se coloca en la misma línea tradicional de Alejandro de Hales. Su filosofía es agustiniana; y lo es más que la de su maestro, pues en tiempos de Alejandro no se habían planteado aún con toda claridad las consecuencias teológicas de la nueva filosofía, mientras que en época de San Buenaventura tales consecuencias resultaban claras. Ya no era posible aceptar a Aristóteles como una añadidura al edificio de la teología tradicional. Era necesario, o bien rechazar la casi totalidad del aristotelismo —sobre todo en aquello en que no era compatible con el neoplatonicismo— o bien lanzarse a reconstruir ese edificio casi desde sus cimientos. Buenaventura optó por la primera alternativa. Santo Tomás y su escuela, sin abandonar a

64 III. *Sent., dist.* 3 *pars* 1, *art.* 1 q. 2; *Breviloqui*, III, cap. 7 (*BAC*, VI, 311). Según Buenaventura, María fue santificada, sí, pero después de ser concebida en pecado original.

65 Véase: González, *op. cit.*; E. Longpré, *Le théologie mystique de Saint Bonaventure* (Quaracchi, 1921); D. Dobbins, *Franciscan Mysticism: A Critical Examination of the Mystical Theology of the Seraphic Doctor, with Special References to the Sources of His Doctrines* (New York, 1927).

66 H. Berresheim, *Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura: Ein Beitrag zur Theologie und Kirche* (Bonn, 1939).

Agustín y la teología tradicional, optaron por la segunda, como veremos en el próximo capítulo.[67]

Teólogos franciscanos posteriores

Los teólogos franciscanos que florecieron entre Buenaventura y Juan Duns Escoto adoptaron generalmente posiciones semejantes a las del Doctor Seráfico, aunque la presencia del tomismo —que discutiremos en el próximo capítulo— les llevó, o bien a oponerse más decididamente a él, o bien a adoptar algunas de sus tesis, aunque sin abandonar las posiciones fundamentales de la tradición franciscana. Así pues, sería posible distinguir entre una «antigua escuela franciscana» —Alejandro de Hales y San Buenaventura—, una «escuela intermedia» —los teólogos que ahora estudiamos— y una «nueva escuela» —la que surge con la obra de Duns Escoto. Entre los teólogos de la «escuela intermedia», los principales son, en París, Juan Peckham, Guillermo de La Mare, y Mateo de Aquasparta, y en Oxford Ricardo de Mediavilla. Además pertenecen a este período, aunque con posiciones distintas de las del resto de la orden, los franciscanos Pedro de Juan Olivo y Pedro de Trabes, así como el místico catalán Raimundo Lulio.

Juan Peckham,[68] a quien se le dio el título de «Doctor Ingenioso», tras compartir su carrera académica entre París, Oxford y Roma, llegó a ser arzobispo de Canterbury. Su teología es fundamentalmente la misma de la antigua escuela franciscana, pues para él la existencia de Dios es evidente, el conocimiento tiene lugar en virtud de la iluminación, todos los seres, incluso los espirituales, tienen una composición hilemórfica, en el ser humano hay una pluralidad de formas organizadas jerárquicamente, y hay una distinción real entre las facultades del alma. Peckham defiende todas esta posiciones con el celo de quien sabe que hay quienes las niegan, y de hecho en una ocasión al menos chocó con Santo Tomás, quien sostenía la unidad de la forma sustancial en el humano. Empero esto no quiere decir, como algunos han pretendido, que Peckham fue enemigo de Santo Tomás, sino que, por el

---

67 Sobre las relaciones entre Buenaventura y Tomás véase E.H. Weber, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)* (París, 1974).

68 F.M. Delorme (ed.), *Joannis de Pecham quodlibet romanum* (Romae, 1938); H. Spettmann (ed.), *Quaestiones tractantes de anima* (Aschendorff, 1918); G. Melani (ed.), *Tractatus de anima Iohannis Pecham* (Firenze, 1948); D.L. Douie, *Archbishop Pecham* (Oxford, 1952); W. Spettmann, *Die Psychologie des Johannes Pecham* (Aschendorff, 1919); A. Teetaert, «Pecham, Jean», *DTC*, XII, 100-140; D.L. Douie, *Archbishop Pecham* (Oxford, 1952).

contrario, fue siempre su defensor en el plano de lo personal. Además, Peckham luchó junto a él contra los ataques de Gerardo de Abbeville al ideal de la pobreza. Más tarde, en el año 1284, como arzobispo de Canterbury, ratificó el decreto antiaristotélico de su antecesor Kilwardby.[69]

Guillermo de La Mare compuso una *Corrección del hermano Tomás*,[70] en la que atacaba 118 tesis tomistas. Su obra ocupó un lugar importante en las controversias en torno al tomismo, y fue frecuentemente refutada por autores dominicos.[71]

Mateo de Aquasparta[72] no ha sido aún debidamente estudiado, pero no cabe duda alguna de que sus posiciones, como las de Peckham, siguen la línea tradicional de la escuela franciscana, subrayando especialmente aquellos puntos en que esa tradición difiere del tomismo. Así, por ejemplo, Aquasparta refuta la tesis de Santo Tomás según la cual la creación eterna no es absurda.[73] Los últimos años de su vida, dedicados a las labores del cardenalato, vieron menguar su producción teológica.

Ricardo de Middleton[74] —o de Mediavilla— fue uno de los más distinguidos teólogos de la generación intermedia entre Buenaventura y Duns Escoto. Como Buenaventura, Ricardo acepta aquellos aspectos de la filosofía de Aristóteles que le parecen compatibles con la ortodoxia tradicional. Empero, por razón quizá de la influencia de algunos maestros de Oxford, tales como Roberto Gorsseteste y Rogerio Bacon, Ricardo se muestra más interesado que Buenaventura en los datos empíricos de los sentidos, que según él son el punto de partida

---

69 Véase el próximo capítulo.

70 Véase también F. Pelster (ed.), *Declarationes Magistri Guilelmi de La Mare* O.F.M. *de variis sententiis S. Thomae Aquinatis* (Aschendorff, 1956).

71 Véase el próximo capítulo.

72 Los frailes del Colegio de San Buenaventura de Quaracchi han editado varias de sus obras: *Quaestiones diputatae selecta* (2 vols., 1903-1914); *Quaestiones disputatae de gratia* (1935); *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia* (1956); *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione* (1957); *Quaestiones disputatae de Incarnatione et de lapsu aliaeque selectae de Christo et de Eucharistia* (1957); *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus* (1959); *Sermones de Beata Maria Virgine* (1962); *Sermones de S. Francisco, de S. Antonio et de S. Clara* (1962). Véase también P. Mazzarella, *La dottrina dell'anima e della conoscenza in Matteo d'Acquasparta* (Padua, 1969). Durante los últimos años de su vida, llegó a ser cardenal, y su producción teológica declinó.

73 E. Longpré, «Thomas d'York et M. d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création», *AHDLMA*, I (1926), pp. 269-309.

74 D.E. Sharp. *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century* (Oxford, 1930), pp. 211-276; E. Hocedez, *Richard de Middleton: Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine* (Louvain, 1925).

del conocimiento.[75] En cuanto a la relación entre la filosofía y la teología, Ricardo se aparta también de la antigua escuela franciscana, pues para él la filosofía es una ciencia distinta de la teología, con su propio método y su propio objeto de estudio, aunque subordinada a la teología por cuanto esta última, dada la certeza absoluta de los datos de la revelación, puede emitir juicio sobre las conclusiones de los filósofos. Por lo demás, en cuestiones tales como la composición hilemórfica de todos los seres creados, la pluralidad de formas sustanciales en el ser humano, la imposibilidad lógica de la creación eterna, y la primacía de la voluntad, Ricardo es un fiel exponente de la posición agustiniana.

Pedro de Juan Olivo,[76] que vivió durante la segunda mitad del siglo XIII, fue un hábil teólogo, respetado por su erudición, que defendió las principales tesis franciscanas. Empero este mismo franciscanismo, llevado al extremo, le hizo abrazar las ideas de los franciscanos «espirituales», atacar la importancia que aun el propio agustinismo le daba a la filosofía y adoptar varias tesis joaquinitas.[77] Con la antigua escuela franciscana, sostiene la teoría de la composición hilemórfica de todos los seres creados, y la pluralidad de formas en el hombre. Empero, al igual que Ricardo de Middleton y otros franciscanos de la misma época, tuvo dificultades con la teoría de la iluminación, que al parecer redujo a la luz natural que Dios pone en el intelecto.[78]

Pedro de Trabibus[79] —o de Trabes— sostuvo ideas tan semejantes a las de Pedro de Juan Olivo, y es tan poco lo que se sabe acerca de su vida, que a fines del siglo XIX algunos eruditos llegaron a pensar que ambos teólogos eran la misma persona.[80]

Por último, antes de terminar este capítulo, debemos dedicar unas líneas a la obra inmensa de Raimundo Lulio —o, en catalán, Ramón Llull.[81] Natural de Mallorca, que hasta poco antes había estado en

75 M. Grabmann, «Zur Erkenntnislehre der älteren Franziskaner Schule», *FranzSt.*, IV (1917), pp. 105-126.

76 P.F. Callaey, «Olieu our Olivi (Pierre de Jean)», *DTC*, XI, 982-991.

77 Véase más arriba la sección sobre Joaquín de Fiore.

78 Gilson, *La filosofía...*, II, 103-104.

79 A. Teetaert, «Pierre de Trabibus», *DTC*, XII, 2049-2064; Gilson, *La filosofía...*, II, 104-106.

80 F. Ehrle, «Petrus Johannes Olivi: Sein Leben und seine Schriften», *Archiv für Literatur- und. Kirchengeschichte des Mittelalters*, III (1887), p. 459. Citado por A. Teeraert, «Pierre... », 2049. C. Partee, «Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study», *FrancSt*, 20 (1960), 215-60; C. Bérubé, «Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand», en R.S. Almagno y C.L. Harkins, eds., *Studies Honoring Ignatius Charles Brady* (Bonaventure, N.Y., 1976), pp. 57-121.

81 Véase la extensa bibliografía que aparece en: Ramón Llull, *Obras literarias*, *BAC*, XXXI, pp. 81-93. Después de esta bibliografía se publicó la edición catalana: Ramón Llull, *Obres essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957).

poder de los moros, Lulio se crió conviviendo con judíos y musulmanes, y ésta fue una de las razones por las que, después de su conversión, mostró un vivo interés por la predicación del Evangelio a los no creyentes.[82] En él se dio una rara combinación de misticismo y racionalismo. Por una parte, él mismo afirmaba que su conversión, así como la gran visión de la cohesión final de todo el universo en un sistema racional, fueron iluminaciones de lo alto —razón ésta por la que se le dio el título de «Doctor Iluminado». Por otra parte, Lulio creía que la razón del universo era tal que a partir del monoteísmo, que tanto los musulmanes como los judíos y los cristianos afirmaban, era posible demostrar dogmas tales como la Trinidad y la encarnación. Su misticismo es una combinación de la contemplación franciscana con la de los sufíes musulmanes, y su racionalismo puede llamarse tal sólo si se tiene en cuenta que Lulio no duda ni por un instante de los datos de la revelación, sino que los cree tan necesarios que es posible demostrarlos racionalmente. Este es el propósito de su «modo de llegar a la verdad» —*ars inveniendi veritatis*—, que expone en varias de su casi trescientas obras. Por lo demás, el pensamiento de Lulio consiste en una ortodoxia teológica enmarcada dentro del neoplatonicismo ecléctico que caracterizó a la escuela franciscana del siglo XIII. Es por esta razón —y porque él mismo siempre se sintió atraído hacia el franciscanismo— que hemos incluido a Lulio entre los teólogos franciscanos, aunque él mismo nunca perteneció a esa orden.[83]

82 Véase nuestra *Historia de las Misiones* (Buenos Aires, 1969), pp. 125-126.

83 La tradición según la cual Lulio perteneció a la Tercera Orden de los franciscanos no parece ser digna de toda confianza.

X

Los grandes maestros dominicos

Frente a los agustinianos, que se mostraban reacios a aceptar la nueva filosofía aristotélica, y que sólo hacían uso del estagirita en aquellos puntos en que les parecía compatible con la filosofía y la teología tradicionales, surgió otra tendencia, representada primero por unos pocos maestros dominicos, que sostenía que la filosofía aristotélica era de gran valor y que no debía ser rechazada por la sola razón de ser diferente de la filosofía que tradicionalmente había servido de marco al pensamiento cristiano. Por otra parte, esta tendencia no pretendía deshacerse de la ortodoxia cristiana, ni relegarla a segundo plano, sino que aspiraba a tomar a Aristóteles y hacer de él el marco filosófico dentro del cual entender la fe cristiana. Si hemos llamado «agustinianos» a los teólogos discutidos en el capítulo anterior, esto no implica que los que ahora estudiamos se opusieran al gran obispo de Hipona, a quien tenían —como todo el Medioevo— como el más grande teólogo de todos los tiempos, sino que más bien trataban de interpretar la teología agustiniana dentro del marco de la filosofía aristotélica. Naturalmente, el resultado de tal intento sólo puede llamarse aristotelismo si ese término se toma en su sentido más amplio, pues a través de los siglos la ortodoxia había absorbido una buena

medida de neoplatonicismo. Luego, la primera etapa de este intento filosófico-teológico —que tiene lugar en la obra de Alberto— consistirá realmente en un eclecticismo en el que diversos elementos dispares se yuxtaponen sin que exista entre ellos una conexión orgánica. En la segunda etapa —llevada a feliz término por Tomás Aquino, discípulo de Alberto— se pasará allende el eclecticismo para formar una verdadera síntesis que no será ya un mero aristotelismo, ni tampoco un agustinianismo neoplatónico con elementos aristotélicos, sino un nuevo sistema: el «tomismo», que recibe ese nombre en honor a su creador Santo Tomás de Aquino.

Alberto el Grande

Alberto,[1] a quien la posteridad ha dado el sobrenombre de «el Grande», nació en Suabia e ingresó a la Orden de los Predicadores, o de los dominicos, en Padua. Su carrera académica lo llevó primero a diversos centros de estudio en Alemania, y después a París, donde enseñó desde 1245 hasta 1248. De allí pasó a Colonia como director del nuevo «estudio general» que los dominicos habían fundado en esa ciudad. Los varios cargos que ocupó, tanto en la orden como en la jerarquía eclesiástica, interrumpieron repetidamente su carrera académica; pero esto no le impidió seguir adelante con su inmensa producción literaria. Murió en 1280 en el convento dominico de Colonia, a la edad de setenta y cuatro años. Seis años antes había muerto su más famoso discípulo, Tomás de Aquino.

La producción literaria de Alberto fue extensísima,[2] pues se propuso comentar toda la obra de Aristóteles y legar al mundo latino una vasta

1 Biografías: A. Garreau, *Saint Albert le Grand* (Paris, 1932); R. Liertz, *Albert der Grosse* (Münster, 1948); H.C. Scheeben, *Albert der Grosse: Zur Chronologie seines Lebens* (Leipzig, 1931); H. Wilms, *Albert the Great: Saint and Doctor of the Church* (London, 1933); I Craemer-Ruegenberg, *Albertus Magnus* (Munich, 1980); W.P. Ekert, *Leben und Werk des heiligen Albertus Magnus* (Düsseldorf, 1981); A. Zimmermann, ed., *Albert der Grosse: Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung* (Berlín, 1981); F.J. Kovach y R.W. Shahan, *Albert the Great: Commemorative Essays* (Norman, Oklahoma, 1979). Una serie de ensayos, la mayor parte de ellos sobre detalles de su biografía, aparece en: A. Layer y M. Springer, eds., *Albert von Lauingen 700 Jahre: Albertus Magnus* (Lauingen, 1980).

2 Hay dos ediciones de las obras completas: Lyón, 1651, 21 vols.; Paris, 1890-1899, 38 vols.; y una en progreso: Aschendorff, 1955ss. De éstas, sólo hemos podido usar la edición de Lyón y los volúmenes publicados hasta ahora en Aschendorff. Como introducción a los diversos problemas críticos envueltos en las obras de Alberto, véase: P.G. Meersseman, *Introductio in Opera Omnia B. Alberti Magni*, O.P. (Burgis, 1931).

enciclopedia de todos los conocimientos de su época.[3] En el campo de la ciencia natural, sus obras abrieron nuevos horizontes, pues sus observaciones sobre astronomía, zoología y botánica inspiraron a muchos a estudiar tales temas.[4] Empero lo que aquí nos interesa es su obra teológica, que consiste en varios comentarios de libros del Antiguo y Nuevo Testamento,[5] un *Comentario a las Sentencias*,[6] la *Suma de las criaturas*,[7] la *Suma de teología*,[8] comentarios al Seudo-Dionisio,[9] y varios opúsculos menores.

Como hemos dicho anteriormente, la obra de Alberto fue más ecléctica que original, y por ello no podemos detenernos a exponer su pensamiento de manera sistemática y a analizar las fuentes de sus más diversas ideas, sino que tendremos que contentarnos con estudiar algunos puntos de su doctrina que ilustran su método filosófico y teológico.

Probablemente la más importante contribución de Alberto al desarrollo del pensamiento cristiano fue su modo de distinguir entre la filosofía y la teología.[10] Esta última se distingue de toda otra ciencia por cuanto lo que en ella se demuestra se prueba a partir de los principios revelados, y no de principios autónomos.[11] En el campo de la filosofía, Alberto es un verdadero racionalista que sostiene que toda aseveración ha de someterse al juicio de la razón y la observación. El filósofo que pretenda probar lo indemostrable es un mal filósofo, aunque lo que diga esté totalmente de acuerdo con la verdad revelada. Pero en el campo de la teología Alberto tiene serias dudas en cuanto al

3 Ed. Lyon, Vols. I-VI; ed. Aschendorff, Vol. XVI.

4 Sobre su papel en la historia de las ciencias, véase A. Nitschke, «Albertus Magnus: Ein Weigbereiter der modernen Wissenschaft», *HistZschr*, 231 (1980), 2-20; J.A. Weisheipl, ed., *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980* (Toronto, 1980).

5 Ed. Lyon, Vols. VII-XII; ed. Aschendorff, Vol. XXIX.

6 Ed. Lyon, Vols. XIV-XVI.

7 Ed. Lyon, Vol. XIX.

8 Ed. Lyon, Vols. XVII-XVIII.

9 Ed. Lyon, Vol. XIII, pp. 1-196.

10 Véase C. Feckes, «Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Grossen», *ZKT*, 54 (1930), 1-39; M. Cuervo, «La teología como ciencia y la sistematización teológica según S. Alberto Magno», *CienTom*, 46 (1932), 173-99; M. Grabmann, «De theologia ut scientia argumentativa secundum S. Albertum Magnum et S. Thomam Aquinatem», *Ang*, 14 (1937), 39-60; A. Rohner, «De natura theologiae iuxta S. Albertum Magnum», *Ang*, 16 (1939), 3-23; E. Wéber, «La relation de la philosophie et la théologie selon Albert le Grand», *ArchPh*, 43 (1980), 559-88; G. Wieland, «Albert der grosse und die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie», *ZschrPhForsch*, 34 (1980), 590-607.

11 *S. Th., I. tract. i*, q. 4 (ed. Lyon, XVII, 12).

alcance de la razón. Así comienza en él un proceso que se manifestará primero en la escuela tomista y que se extenderá después a otros pensadores: la distinción primero y el divorcio después entre filosofía y teología, o entre fe y razón. Por lo pronto, empero, esta posición de Alberto abre amplios horizontes al pensamiento cristiano: la ciencia natural puede proseguir su curso y hacer sus investigaciones sin temer caer en errores dogmáticos; la filosofía y la teología pueden desarrollarse como disciplinas paralelas, de tal modo que se puede ser un verdadero filósofo sin caer en el racionalismo o el error en cuanto a las cuestiones de fe. La consecuencia última de esta posición puede ser una doctrina de «dos verdades», una filosófica y otra teológica; pero la consecuencia inmediata para Alberto es un eclecticismo enciclopédico.

En cuanto a la creación, Alberto cree en ella, y afirma que tuvo lugar en el tiempo, es decir, que el mundo no es eterno. Pero confiesa que como filósofo no puede probar tal cosa de manera concluyente, sino sólo con argumentos probables. La estructura del universo, por otra parte, es una cuestión que Alberto discute repetidamente, exponiendo primero la opinión de un filósofo, y luego la de otro, sin decidirse por uno ni por otro, pues cree que los argumentos filosóficos no son concluyentes.[12]

Su teoría del conocimiento intenta coordinar la doctrina de Aristóteles con la iluminación agustiniana.[13] El ser humano tiene un intelecto pasible y un intelecto agente. Mediante la iluminación divina, este último abstrae el conocimiento a partir de los datos de los sentidos, y lo imprime en el intelecto pasible.[14]

En cuanto al alma y su principio de individuación, Alberto rechaza el hilemorfismo, y utiliza en su lugar la distinción de Boecio entre el

12 V. Winkler, *Die theologische Lehre von der materiellen Welt beim heiligen Albert dem Grosse* (Würzburg, 1932), pp. 4-25; A. Saver, *Die theologische Lehre von der materiellen Welt beim heiligen Albert dem Grosse* (Wüzburg, 1935), pp. 81-110; A. Zimmermann, «Alberts Kritk an einem Argument für der Anfang der Welt», en Zimmermann, *Albert der Grosse*, pp. 78-88. Véase, sin embargo, J. Hansen, «Zur Frage der anfangslosen und zeitlichen Schöpfung bei Albert dem Grossen», *Studia Albertina: Festschrift für Bernhard Geyer* (Münster, 1952), pp. 167-88, quien señala que las opiniones de Alberto sobre este punto fueron cambiando con el tiempo.

13 V. Dähnert, *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus* (Leipzig, 1933); B. Geyer, «De aristotelismo B. Alberti Magni», *Alberto Magno: Atti della Settimana Albertina celebrata in Roma nei giorni 9-14 Nov. 1931* (Roma, 1932), pp. 63-80; J. Bonné, *Die Erkenntnislehre Alberts des Grossen mit besonderer Berüchschtigung des arabischen Neuplatonismus* (Bonn, 1935); L.A. Kennedy, «The Nature of the Human Intellect According to St. Albert the Great», *ModSch*, 37 (1960), 121-37.

14 Sobre el lugar que ocupa la iluminación en el proceso del conocimiento, las opiniones de Alberto evolucionaron. Véase G. de Mattos, «L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin», *RnsPh*, 43 (1940), 145-61.

quod est (la esencia, el *qué es*) y el *quo est* (la existencia concreta, el *que es*). El alma viene a ser un ente individual en virtud del *que es* que Dios le confiere al *qué es* preexistente.[15]

Por lo demás, la teología de Alberto es perfectamente ortodoxa y hasta conservadora. A pesar de ser él el gran propulsor del aristotelismo, su teología se construye aun dentro del viejo marco agustiniano y neoplatónico. Tenía que ser así, pues la sola tarea de compilación e interpretación de la filosofía peripatética y de las ciencias naturales, que Alberto se impuso, y que llevó a feliz término, era ya de por sí una empresa titánica. La obra de asimilar ese vasto conjunto de conocimientos y de incorporar buena parte de ellos en una síntesis le corresponderá a su discípulo Tomás de Aquino.

Empero, a pesar del carácter fragmentario de su vasta erudición, Alberto gozó de gran favor entre sus contemporáneos, que le atribuían mucho de lo que él había tomado de Aristóteles y de otros autores antiguos. Aparte de Tomás de Aquino, sus discípulos más distinguidos fueron Hugo de Estrasburgo,[16] Gil de Lessines y Ulrico de Estrasburgo.[17]

Tomás de Aquino: su vida

El principal maestro de la escuela dominica, y uno de los más grandes teólogos de todos los tiempos, fue sin lugar a dudas Tomás de Aquino, discípulo y amigo de Alberto el Grande. Tanto por su fecundidad prodigiosa, como por la calidad de su producción, Tomás ha sido admirado a través de los siglos, y la escuela tomista ha continuado floreciendo hasta el presente. A sus dotes intelectuales unía una pro-

15 El texto de Alberto: S. Th., II, *tract.* i, q. 4, *memb.* 1, art. 1 (ed. Lyon, XVII, 37). Un excelente estudio sobre este tema es el de E. Gilson, «L'âme raisonnable chez Albert le Grand», *AHDLMA*, 14 (1943), 5-72. Véase también I. Graemer-Ruegenberg, «Albert le Grand et ses démonstrations de l'immortalité de l'âme», *ArchPh*, 43 (1980), 667-73. No he discutido aquí la opiniones de Alberto con respecto a la unidad de la forma substancial en los seres humanos, puesto que se trata de una cuestión altamente técnica sobre la que los eruditos no concuerdan. Véase: J. McWilliams, «St. Albert the Great and Plurality of Forms», *ModSch*, 9 (1932), 43-44; S. Vanni Rovighi, «Alberto Magno e l'unità della forma sostanziale dell'uomo», *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi* (Firenzae, 1955), II:753-78; L. Ducharme, «The Individual Human Being in St. Albert's Earlier Writings», en Kovach y Shahan, *Albert the Great*, pp. 131-60. Sobre el hilemorfismo, véase J.A. Weisheipl, «Albertus Magnus and Universal Hylomorphism», en *ibid.*, pp. 239-60.

16 Autor de un *Compendio de teología* frecuentemente atribuido a Alberto.

17 Gilson, *La filosofía...*, II, 180-183.

funda espiritualidad, combinación ésta que le valió el título de «Doctor Angélico», por el que todavía se le conoce.[18]

Tomás nació en el año 1224 ó 1225 en el castillo de Rocaseca, cerca de Nápoles. Sus padres eran nobles, y cinco de sus seis hermanos siguieron la carrera de las armas y la política, mientras que tres de su cinco hermanas se casaron con personajes de la nobleza italiana. Tomás era el menor de los varones, y sus padres lo dedicaron a la carrera religiosa, quizá con la esperanza de llegar a verlo abad de la famosa y cercana casa de Monte Casino. A los cinco años ingresó en esa casa, donde permaneció nueve años en calidad de oblato. De allí pasó a la Universidad de Nápoles, donde estudió en la Facultad de Artes bajo distinguidos maestros, varios de ellos de tendencia aristotélica. En el 1244, tras cumplir dieciocho años, y habiendo muerto ya su padre, tomó el hábito dominico, contra la voluntad de su madre y sus hermanos, que querían verlo progresar en la carrera religiosa, mas no vestido con el hábito de los mendicantes. Por esta razón, y por orden de su madre, sus hermanos lo secuestraron y lo llevaron de regreso a sus posesiones ancestrales, donde estuvo recluído por más de un año, negándose a abandonar el hábito dominico y estudiando la Biblia y las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Por fin logró escapar, terminó su noviciado, y fue enviado a estudiar a Colonia, donde a la sazón enseñaba Alberto el Grande.

En Colonia Tomás se dedicó al estudio, y era tan poco comunicativo que sus compañeros le pusieron el mote de «buey mudo siciliano», al tiempo que lo que tenían por lento y torpe, tanto física como intelectualmente. Mas pronto, aun sin quererlo. Tomás mostró sus dotes intelectuales y se ganó el aprecio tanto de Alberto como de sus propios condiscípulos. Así comenzó una larga carrera académica. En 1251 empezó a enseñar en la propia Colonia, donde dictó cursos sólo un año.

Al concluir ese año, fue enviado a París en calidad de Bachiller Bíblico, es decir, como comentarista de los textos sagrados, que era normalmente el primer paso en la larga carrera hacia el título de Maestro. Después, como Bachiller Sentenciario, comentó la obra de Pedro Lombardo, y en 1256 obtuvo el título de Maestro, y pasó a ocupar una de las cátedras que los dominicos tenían en la Universidad de París.

18 La bibliografía sobre Tomás de Aquino es inmensa. El lector puede encontrar una extensa bibliografía en *BAC, XXIX*, pp. 207*- 227*, y 13-16: Además hay bibliografías en cada uno de los otros volúmenes que la BAC. ha dedicado a Tomás. Por último el lector puede recurrir al *Bulletin Thomiste*, que se publica en París a partir de 1924.

Puesto que ésta era la época de la pugna entre seculares y mendicantes, a Tomás le tocó participar en ella, según hemos dicho anteriormente.

De París, Tomás regreso a Italia, donde residió desde 1259 hasta 1268. Allí enseñó en varios lugares, y comenzó a escribir su obra mayor, conocida generalmente como *Suma teológica*. Además instigó a su amigo y compañero de orden Guillermo de Moerbeke para que produjese una nueva y mas fidedigna traducción de Aristóteles, que fue uno de los principales instrumentos que Tomás utilizó en el desarrollo de su nueva síntesis teológica.

Después de nueve años de ausencia, sus superiores le ordenaron regresar a París, donde de nuevo se debatía la cuestión de los seculares y los mendicantes, y donde florecía además el aristotelismo extremo que estudiaremos en el próximo capítulo. De regreso en París, Tomás escribió y argumentó contra los seculares, dirigidos ahora por Gerardo de Abbeville —Guillermo de San Amor estaba desterrado—, y contra el aristotelismo extremo de los «artistas», dirigidos por Sigerio de Brabante. Además continuó escribiendo su *Suma teológica*, produjo varias «cuestiones disputadas» y escribió comentarios a las Escrituras y a las obras de Aristóteles.

En 1272, Tomás regresó a Italia y a su nativa región de Nápoles, donde pasó los últimos años de su vida. Hacia el final, cuando le faltaba poco para completar su *Suma*, le dijo a su discípulo y secretario Reginaldo que había tenido una visión tal que comparado a ella todo lo que había escrito era paja. Desde entonces su pluma descansó, y sus amigos comenzaron a preocuparse por el estado de su salud. Murió en el monasterio de Fosanova en la primavera del año 1274, tras comentar verbalmente sobre el Cantar de los Cantares, a petición de los frailes del monasterio. No había llegado aún al medio siglo de vida, pero su inmensa obra quedaría impresa en la teología cristiana por muchos siglos.

Sus obras

No es este el lugar para ofrecer una lista de las obras de Tomás.[19] Nuestro propósito es más bien señalar algunas de las principales, a las que recurriremos en el resto de este capítulo.

19 Véase el catálogo que aparece en *BAC*, XXIX, pp. 63* -68*. Nuestras referencia en el presente capítulo se harán en el caso de la *Suma contra los gentiles* y de la *Suma teológica*, a base de las ediciones bilingües de la *BAC*, que utilizan el texto de la edición leonina. Las demás obras se citarán de la edición leonina (Roma, 1882ss.) si aparecen en ella; y si no, de la edición de Parma (1857-1873; reimpresa en New York, 1948-1950).

Muchas de sus obras filosóficas son comentarios a los escritos de Aristóteles —*Del alma, Analíticos posteriores, Física, Metafísica, Etica a Nicómaco,* etc—, de un seguidor anónimo de Proclo —*De las causas*—, y de Boecio —*Cómo las sustancias son buenas.* Pero escribió también opúsculos filosóficos originales, tales como *Del ente y la esencia* y *De los principios de la naturaleza,* además de varias «cuestiones disputadas» sobre temas filosóficos.

En el campo de la teología propiamente dicha, sus tres obras sistemáticas más extensas son el *Comentario a las Sentencias,*[20] la *Suma contra los gentiles*[21] y la *Suma teológica,*[22] compuestas en ese orden. Además escribió numerosos comentarios sobre diversos libros de las Escrituras, cuestiones disputadas y «de quolibet», sermones y opúsculos.

Relación entre la filosofía y la teología

Siguiendo a su maestro Alberto, pero precisando su doctrina,[23] Tomás distingue entre aquellas verdades que están al alcance de la razón y aquellas que le sobrepasan. Empero no sería exacto decir que la filosofía se ocupa de las primeras, y la teología de las demás. Es cierto que la filosofía se ocupa sólo de las verdades accesibles a la razón; pero la teología, que tiene por campo propio las verdades que se encuentran allende el alcance de la razón humana, también puede y debe investigar las verdades de razón.

Así pues...

> ...no se ve inconveniente en que de las misma cosas que estudian las disciplinas filosóficas, en cuanto asequibles con la luz de la razón natural, se ocupe también otra ciencia en cuanto que son conocidas con la luz de la revelación divina.Por consiguiente, la teología que se ocupa de la doctrina sagrada difiere en género de aquella otra teología que forma parte de las ciencias filosóficas.[24]

20 Ed. Parma, VI-VII.
21 *BAC,* XCIV y CII.
22 *BAC,* en 17 volúmenes.
23 Una bibliografía, siquiera selecta, de la relación entre la filosofía y la teología según Tomás la entiende ocuparía mucho más espacio del que disponemos aquí. Por lo tanto, el lector puede estudiar las notas bibliográficas en M.C. Wheeler, *Philosophy and the «Summa Theologica» of Saint Thomas Aquinas* (Washington, 1956).
24 *S. Th.,* I, q. 1, *art.* 1 (*BAC,* XXIX, 60).

Y en otro lugar afirma Tomás que es necesario que la revelación dé a conocer algunas verdades que son accesibles a la razón porque sólo así pueden los ignorantes conocerlas, y porque en todo caso la razón humana es débil y se confunde fácilmente, de modo que sus conclusiones no son absolutamente seguras.

> ...las más de las veces el error se mezcla con la investigación racional, y, por tanto, para muchos serían dudosas verdades que realmente están demostradas, ya que ignoran la fuerza de la demostración, y principalmente viendo que los mismos sabios enseñan verdades contrarias.[25]

Por otra parte, los verdaderos artículos de fe, que la teología estudia de manera exclusiva, no han de confundirse con estas verdades de razón, que competen a la teología sólo por razón de la debilidad del entendimiento humano, para dar certeza de revelación a lo que podría descubrirse sin ella.

> La existencia de Dios y otras verdades análogas que acerca de El podemos conocer por discurso natural, como dice el Apóstol, no son artículos de fe, sino preambulos a los artículos, y de esta manera la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección, lo perfectible. Cabe, sin embargo, que alguien acepte por fe lo que de suyo es demostrable y cognoscible, porque no sepa o no entienda la demostración.[26]

En resumen, la filosofía es una ciencia autónoma capaz de llegar hasta los límites mismos de la razón humana. Esta ciencia, empero, no es infalible, pues nuestra débil razón puede caer en el error. Además, puesto que requiere dotes excepcionales, no todos pueden alcanzar sus conclusiones más excelsas. La teología, por otra parte, estudia verdades de revelación, y por tanto indubitables. Algunas de estas verdades —los artículos de fe en el sentido estricto— se encuentran allende el alcance de la razón, aunque no la contradicen. A estas verdades la filosofía nunca puede llegar. Otras verdades que la teología conoce por revelación son aquellas que se necesitan conocer para alcanzar la bienaventuranza, y podrían conocerse por razón, pero que Dios revela para ponerlas al alcance de todos y para darles una certeza infalible.

25 *S.C.G.,* I, 4 (*BAC,* XCIV, 103).
26 *S. Th.,* I. q. 2, *art.* 2 (*BAC,* XXIX, 117).

Ahora bien, aun en el caso de verdades inaccesibles a la razón, ésta juega un papel en la labor teológica, pues, una vez conocidas tales verdades por revelación divina, la razón se ocupa de mostrar su compatibilidad con otras verdades, así como de tomar los artículos de fe como principios a partir de los cuales lanzarse en nuevas investigaciones.

Puesto que el interés de esta Historia —así como del propio Tomás de Aquino— es teológico más bien que filosófico, nuestra exposición del sistema tomista se concentrará en sus aspectos teológicos, siguiendo el orden fundamental de la *Suma teológica*. Empero, para entender muchos aspectos de la teología tomista es necesario conocer algo de la metafísica que le sirve de trasfondo, así como el sentido técnico de ciertos términos. Por esta razón, nos detenemos ahora en una breve exposición de la metafísica tomista, para luego pasa a la teología de aquel a quien la posteridad conoce como Doctor Angélico. Otras cuestiones filosóficas de importancia para la teología, tales como la teoría del conocimiento, el principio de individuación de los seres racionales, la analogía, etc., se discutirán en su lugar apropiado dentro del marco de la teología de Santo Tomás.

La metafísica tomista

La metafísica tomista es fundamentalmente aristotélica, aunque con elementos de origen neoplatónico. Esta metafísica parte de la noción del ser, pues «lo primero que concibe el intelecto como más conocido y aquello en que se resuelven todas sus concepciones es el ser».[27] Este «ser» no es una idea eterna, aparte de los seres individuales. Por el contrario, lo que la metafísica estudia es el ser concreto, individual, existente. Del estudio de este ser se desprende una serie de términos que se comprenden mejor estudiándolos por pares.

Los primeros dos de estos términos son *sustancia* y *accidente*. La sustancia significa aquello que existe en sí mismo, y no en otro; el accidente, por el contrario, existe en la sustancia. Esto no quiere decir que la sustancia sea tal que exista en sí y de por sí, de un modo absoluto, lo cual la confundiría con el ser necesario, sino que la sustancia es un

27 *De veritate, q.* 1, *art.* 1 (ed. Parma, IX, 6). La brevísima descripción de la metafísica de Tomás que se incluye en los párrafos que siguen lleva el solo propósito de servir de introducción a su teología. Hay una extensa monografía sobre la metafísica tomista. Véase en particular la excelente serie de ensayos en J.F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* (Washington, 1984).

ser contingente cuya esencia es distinta de su existencia.[28] En esta sustancia, que es siempre concreta e individual, es que se dan los accidentes o propiedades que la caracterizan. Tales accidentes no tienen que ser fortuitos, sino que pueden muy bien ser características esenciales de una sustancia. De hecho, todos los accidentes, con respecto a un sujeto concreto cualquiera, son «esenciales», pues aun si parecen «accidentales» es posible reducirlos a otra cosa esencial.[29] Por ejemplo, a la sustancia «hombre» puede convenirle el accidente «feo», y esto puede parecer fortuito, pues ser «hombre» no requiere ser «feo»; pero no es así, pues la sustancia es siempre individual y concreta, y no se trata por tanto sencillamente de «hombre» en general, sino de «este hombre», que es «feo» por una razón indeterminada, pero cuya fealdad es parte de su ser individual y concreto.

El segundo par de términos que debemos aclarar es *naturaleza* y *esencia*. La naturaleza de una sustancia es el modo en que ésta se comporta; luego, la naturaleza es la sustancia considerada como centro de actividad. La *esencia* es lo que hace que una sustancia —o un accidente— sea definible. Luego, en la mayoría de los casos «sustancia», «naturaleza» y «esencia» no se refieren a cosas distintas, sino a distintas perspectivas sobre la misma cosa.

En tercer lugar, las sustancias materiales tienen *materia* y *forma* —es decir, que su composición es hilemórfica. *La materia prima* es la indeterminación absoluta de que están hechas las cosas al serle impresa una *forma*. La materia de las cosas individuales ya no es materia prima, pues esas cosas son individuos y son definibles precisamente porque tienen forma. Empero esta forma no ha de confundirse con lo que se entiende por ese término en el lenguaje común: la configuración de una cosa. No, sino que la forma «sustancial» es lo que hace que cese la completa indeterminación de la materia, imponiéndole el sello que hace de ella una sustancia material. Es en esta unión de materia y forma que está el principio de individuación de las sustancias materiales, pues lo que hace que *esta* sustancia sea ésta y no aquélla es su composición hilemórfica. Empero, como veremos más adelante, esto no es cierto de los seres intelectuales, tales como el alma y los ángeles, que carecen de materia.

En cuarto lugar, Tomás distingue entre *acto* y *potencia*. Esta distinción es más amplia que la anterior, pues aquélla sólo se aplica a los seres

28 *S. Th., q.* 3, *art.* 6 (*BAC*, XXIX, 145).
29 *Ibid.*, I, *q.* 22, *art.* 4 (*BAC*, XXIX, 572).

materiales, mientras que ésta se aplica a todos los seres finitos.[30] La distinción en sí es sencilla: «Lo que puede ser pero no es existe en potencia; mientras que lo que ya es existe en acto».[31] Mediante ella se interpreta todo cambio, no sólo en el sentido de mutación, sino también en el de movimiento. Si un niño puede convertirse en hombre es porque es niño en acto y hombre en potencia. Si este libro puede estar allá es porque está aquí en acto y allá en potencia. Luego, tanto la mutación como el movimiento consisten en pasar al acto lo que antes estaba en potencia. La perfección absoluta ha de ser acto puro, pues la potencia implica ser no realizado. Es por esto que, como veremos más adelante, Dios es acto puro.

Por último, debemos mencionar la distinción tomista entre *esencia* y *existencia*. Al igual que las otras distinciones discutidas arriba, ésta tampoco es creación de Tomás, que la toma, no ya de Aristóteles, sino de la filosofía árabe —Alfarabi, Avicena y Algazel. Para él, hay una distinción formal entre la esencia y la existencia, entre el *qué es* de una cosa y el *que es*. Esta distinción, empero, no quiere decir que haya esencias separadas de la existencia concreta, a la manera platónica, ni tampoco que la existencia sea un predicado de la esencia, sino más bien que la existencia es el acto que le da realidad a la esencia. Si la esencia es la sustancia en cuanto es definible, la existencia es esa misma sustancia en cuanto es real.

Tras exponer estos puntos fundamentales de la metafísica tomista, y antes de pasar a las cuestiones propiamente teológicas, debemos detenernos por unos instantes en la posición de Tomás con respecto a la tan discutida cuestión de los universales. En el sentido estricto, éstos «no son subsistentes, sino que tienen su ser en los particulares»,[32] es decir, el universal existe *in re*, en la cosa. Pero por otra parte, el universal existe en la mente de Dios *ante rem*, no como realidad separada, pues Dios es absolutamente simple, sino como Dios mismo.[33] Y existe también *post rem* en la mente, como resultado del proceso de abstracción.[34] Así pues, la posición de Tomás consiste en un realismo moderado.

30 S.C.G., II, 25 (*BAC*, XCIV, 55).
31 *De princ. nat.* (ed. Parma, XVI, 338).
32 S.C.G., I, 65 (*BAC*, XCIV, 242).
33 *S. Th.*, I, *q.* 55, *art.* 3 (*BAC*, LVI, 243).
34 *S. Th.*, I, *q.* 85, *art.* 2 (*BAC*, CLXXVII, 422-423).

La existencia de Dios

Santo Tomás rechaza la tesis de Anselmo según la cual la existencia de Dios es evidente. Es cierto que Dios es su propio ser, y que por tanto, *en sí misma*, la existencia de Dios es evidente. Pero «con respecto a nosotros que desconocemos la naturaleza divina, no es evidente».[35] Por tanto, será necesario probar la existencia de Dios, y Tomás ofrece cinco «vías» o pruebas de ella. Cada una de ellas parte de la realidad que conocemos por los sentidos, y a partir de ella prueba la existencia de Dios.[36]

La primera vía parte del movimiento (*ex parte motus*). En el mundo hay cosas que se mueven, es decir, que pasan de la potencia al acto. Pero como nada puede pasar de la potencia al acto por sí mismo, sino que requiere otro ser que esté en acto, debe haber en primer ser que sea el origen primario del movimiento, y que él mismo no sea movido por otro. Tal ser, primer motor inmóvil o acto puro, es Dios.

La segunda vía es la de la causalidad (*ex ratione causae efficientis*). Todas las cosas de este mundo tienen sus causas, y unas son causas de las otras, pero ninguna es causa de sí misma, lo cual sería absurdo. En este orden de las causas, tiene que haber una primera, pues de no existir ella no existirían las demás. Esa primera causa es Dios.

La tercera vía parte de la distinción entre lo contingente y lo necesario (*ex possibili et necessario*). Las cosas que vemos en el mundo son contingentes, lo cual quiere decir que no tienen que existir ni, en consecuencia, han existido siempre. Pero el hecho es que existen, lo cual sería imposible de no haber habido, cuando ningún ser contingente existía, algún ser necesario que les diera la existencia. Si este ser es necesario en sí mismo, es Dios; si es necesario en virtud de otro, ese otro

35 *S.Th.*, I, *q.* 2, *art.* 1 (*BAC*, XXIX, 115).
36 *Ibid.*, *art.* 3 (*BAC*, XXIX, 118-121). Varias de estas vías se encuentran también en S.C.G., I, 13 (*BAC*, CXIV, 119-129), aunque allí la primera ocupa casi todo el capítulo. Debido al gran número de obras sobre las cinco vías de Tomás, la bibliografía que sigue se limita a las obras que las tratan en conjunto, y a las de mayor utilidad para el estudiante que desee saber algo más acerca de ellas: E.G. Jay, *The Existence of God: A Commentary on St. Thomas Aquinas' Five Ways of Demonstrating the Existence of God* (Londres, 1948); E. González, *Las cinco vías de Santo Tomás de Aquino* (Huesca, 1943); R.A. Markus, «A Note on the Meaning of 'via'», *DomSt*, 7 (1954), 239-45; S. Giuliani, «Perchè cinque le 'vie' di S. Tommaso?» *Sapza*, 1 (1948), 153-66; E. Sillem, *Ways of Thinking About God: Thomas Aquinas and Some Recent Problems* (Londres, 1961); F. van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin* (Lovaina, 1980); L. Elders, ed., *Quinque sunt viae: Actes du Symposium sur les cinq voies de la 'Somme théologique'* (Vaticano, 1980).

es Dios; si en virtud de una serie de otros seres, siempre tiene que haber un ser que sea el primero de esa serie, y ése es Dios.

La cuarta vía parte de los grados de perfección que hay en los seres (*ex gradibus*). Si unos seres son mejores que otros, esto se debe a su proximidad al grado máximo de bondad. Por tanto, ha de existir algo que posea la perfección en su máximo grado, y que sea la causa de los diversos grados de perfección en los seres. Ese ser de máxima perfección es Dios.

La quinta vía parte del orden del universo (*ex gubernatione rerum*), y es el tradicional argumento teleológico. Las cosas del universo, aun las carentes de razón, se mueven hacia un fin que les es propio, lo cual no podrían hacer llevadas por sí mismas, ni tampoco por la casualidad. Lo que las dirige hacia su fin es Dios.

Nótese que estas cincos vías son paralelas, pues cada una de ellas parte de los seres que nuestros sentidos nos dan a conocer, descubre en ellos alguna características buena, pero incompleta en el sentido de que no se basta a sí misma —movimiento, existencia, grado de perfección, orden— y de allí pasa a Dios como la razón de tal característica. Este tipo de argumentación se debe en parte al aristotelismo de Santo Tomás, pues para él un argumento convincente no es, como para Anselmo, aquel que no depende de los sentidos sino, por el contrario, aquel que parte de los datos de los sentidos y los explica.

La naturaleza de Dios

Dios es totalmente simple, pues no tiene cuerpo, ni composición hilemórfica, sino que es acto puro, y en él la esencia y la existencia son idénticas a él mismo.[37] En él se hallan las perfecciones de todos los seres,[38] y él es el sumo bien.[39]

> Pues bien, de este primero, que es ser y bueno por esencia, pueden tomar las cosas la denominación de seres y de buenas, en cuanto participan de él por modo de cierta semejanza, aunque remota y deficiente, según hemos dicho; y por esto se dice que las cosas son buenas con la bondad divina, en cuanto ella es el primer principio ejemplar, eficiente y final de toda la bondad.[40]

37 *S. Th.*, I, *q.* 3 (*BAC*, XXIX, 132-152).
38 *Ibid.*, *q.* 4, *art.* 2 (*Ibid.*, 164).
39 *Ibid.*, *q.* 6, *art.* 2 (*Ibid.*, 189).
40 *Ibid.*, *art.* 4 (*Ibid.*, 193).

Dios es infinito; y sólo El lo es.[41] Es omnipresente, no en el sentido panteísta, sino como creador y sostenedor de todas las cosas. Aún más, es El quien hace que los lugares tengan su poder locativo.[42] Dios es eterno, y aquí discute el Doctor Angélico la diferencia entre tiempo y eternidad.

La diferencia entre tiempo y eternidad no consiste sencillamente en que el tiempo tenga principio y fin y la eternidad carezca de ellos. Estas características son sólo accidentales, pues aun cuando el tiempo no tuviera principio ni fin todavía no sería eterno. La diferencia está más bien en que la eternidad es la medida del ser permanente, mientras que el tiempo es la medida del movimiento.[43] Existe además el evo, medida de los ángeles e intermedio entre el tiempo y la eternidad. El evo tiene principio y no tiene fin; pero esto lo distingue sólo accidentalmente del tiempo y de la eternidad. La verdadera diferencia está en que el evo es la medida de los ángeles, cuyo ser no consiste en el cambio, pero que pueden cambiar. En consecuencia, «el tiempo tiene antes y después; el evo no tiene antes ni después en sí mismo, pero pueden juntársele, y la eternidad no tiene antes ni después ni es compatible con ellos».[44]

Dios es uno, lo cual se prueba a partir de su simplicidad, a partir de su perfección —si hubiera más de uno, se distinguirían porque uno estaría privado de algo que el otro tiene, y por tanto los dos no podrían ser perfectos—, y a partir de la unidad del mundo —de haber varios dioses no habría tal orden.[45] Aún mas, Dios es uno en grado máximo, pues su absoluta simplicidad implica que ni siquiera en potencia es divisible.[46]

Casi todo lo que hasta aquí se ha dicho de la naturaleza de Dios es en cierto modo negativo, pues las características que se le han atribuido —tales como infinitud, eternidad, indivisibilidad y acto puro— consisten en una negación de imperfecciones más bien que en una afirmación de atributos. Esto es lo que se conoce como «vía de la negación» —*via remotionis*—, y ha tenido gran importancia en la historia de la teología. Empero, si el teólogo tuviera que limitarse a tales «afirmaciones negativas» acerca de Dios su disciplina sería harto pobre. Por consiguiente, importa saber si es posible conocer la esencia de Dios, y en qué modo, y también cómo y sobre qué bases es dable hablar de Dios. A estos

41 *Ibid.*, *q.* 7. *art.* 1-2 (*Ibid.*, 198-201).
42 *Ibid.*, *q.* 8, *art.* 2 (*Ibid.*, 217).
43 *Ibid.*, *q.* 10, *art.* 4 (*Ibid.*, 245-246).
44 *Ibid.*, *art.* 5 (*Ibid.*, 249).
45 *Ibid.*, *q.* 11, *art.* 3 (*Ibid.*, 265-266).
46 *Ibid.*, *art.* 4, (*Ibid.*, 267).

temas dedica Santo Tomás las próximas dos «cuestiones» de su *Suma Teológica*, así como varios otros pasajes a que haremos referencia en el curso de nuestra exposición.

En cuanto a si es posible conocer a Dios en su esencia. Tomás declara que tal cosa es imposible en esta vida,[47] pero que los bienaventurados verán a Dios en su esencia,[48] y que será en esa esencia que conocerán las demás cosas, contemplando la causa de ellas.[49] Este conocimiento no abarcará toda la esencia divina, ni todas las cosas conocibles a través de ella, pues a Dios es imposible comprenderlo.[50] Pero sí habrá diversos niveles de conocimiento, de modo que unos conocerán a Dios mejor que otros.[51] Este conocimiento no se alcanzará mediante los poderes naturales del entendimiento, sino por una iluminación divina —*lumen gloriae*.[52]

Por otra parte, aun en esta vida nos es dado conocer y decir algo acerca de Dios, mediante el uso de la analogía.[53] Al predicar un término de otro, tal predicación puede ser equívoca, unívoca o análoga. Equívoco es el término que se aplica a otro sin razón alguna, pues nada hay de común entre los dos sujetos. Unívoco es el término que se aplica a otro según su propia y única significación, como cuando se dice que un perro o un hombre son «ciegos». Pero entre estos dos extremos de la predicación equívoca y la unívoca está la análoga. Hay términos que, sin expresar exactamente lo mismo en diversos contextos, se pueden predicar correctamente en todos ellos. Así, por ejemplo, la palabra

47 *Ibid., q.* 12, *art.* 12 (*Ibid.*, 318).
48 *Ibid., art.* 1 (*Ibid.*, 289).
49 *Ibid., art.* 10 (*Ibid.*, 312).
50 *Ibid., art.* 8 (*Ibid.*, 308).
51 *Ibid.*
52 *Ibid., art.* 5 (*Ibid.*, 300).
53 La doctrina tomista de la analogía ha sido objeto de diversas y encontradas interpretaciones. Una de las principales cuestiones que se discuten es si Tomás aceptó, además de una «analogía de proporción» (Cayetano, *De nom. analog.*), también una analogía de «atribución» que se basa en la relación de causalidad entre Dios y las criaturas (Suárez, *Disp. metaph.* 18; ed. Vies, XXVI:13-21). Véase J. Habbel, *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin* (Regensburg, 1928); G.B. Phelan, *Saint Thomas and Analogy* (Milwaukee, 1941); A. Gazzana, «L'analogia in S. Tommaso e nel Gaetano», *Greg*, 24 (1943), 367-83; H. Lyttkens, *The Analogy Between God and the World: An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino* (Uppsala, 1952); O.A. Varangot, «Analogía de atribución intrínseca en Santo Tomás», *CienFe*, 13 (1957), 293-319; O.A. Varangot, «Analogía de atribución intrínseca y análoga del ente según Santo Tomás», *CienFe*, 13 (1957); 467-85; O.A. Varangot, «El analogado principal», *CienFe*, 14 (1958), 237-53; B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin* (Lovaina, 1963). Una colección de los textos más importantes puede verse en G.P. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Syntesis* (Chicago, 1960).

«sano» no quiere decir exactamente lo mismo en las expresiones: «este animal es sano», «esta medicina es sana» y «esta muestra de orina es sana». Esta forma de predicación, basada en una semejanza pero sin llegar a la identidad de lo unívoco, es lo que se llama «analogía».

La analogía puede clasificarse de diversos modos.[54] Pero lo que aquí nos interesa es que la analogía es la base de nuestras expresiones acerca de Dios. Puesto que conocemos a Dios por sus criaturas, y la distancia que media entre ellos y El es infinita, «es imposible decir cosa alguna de Dios y de las criaturas en sentido unívoco».[55] Mas, por otra parte, sí hay una relación de causa y efecto entre Dios y las criaturas. Esta relación nos permite decir que las criaturas son en cierto modo semejantes al Creador. Luego, es posible aplicar a Dios, por analogía, términos que en nuestro uso corriente se refieren a las perfecciones de las criaturas —«sabio», «bueno», «poderoso», «misericordioso», etc. Es así...

> ...como decimos algunas cosas de Dios y de las criaturas, en sentido no unívoco ni puramente equívoco, sino analógico, pues, según hemos dicho, no podemos denominar a Dios más que por las criaturas. Por consiguiente, lo que se diga de Dios y las criaturas, se dice en cuanto hay cierto orden de la criatura a Dios como a principio y causa en la que preexisten de modo más elevado todas las perfecciones de los seres.
>
> Este modo de ser común ocupa el lugar medio entre la pura equivocación y la simple univocación, pues los términos análogos ni tienen exactamente el mismo sentido, como sucede a los unívocos, ni sentido totalmente diverso, como pasa a los equívocos,

54 En I *Sent., dist.*, XIX, *q.* 5, *art.* 2 (ed. Parma, VI, 171) Tomás distingue entre tres formas de analogía: según la intención y no según el ser, según el ser y no según la intención, y según el ser y la intención. En *De ver. q.* 2, *art.* 11 (ed. Parma, IX, 43-44) parece aclarar la última de estas tres formas de analogía al distinguir entre «analogía de proporción», en la que los términos se relacionan en virtud de su semejanza a otro —como en el caso de «sano», que se predica del animal y de la medicina en virtud de su relación con «salud»— y «analogía de proporcionalidad», en la que los términos se predican en virtud de relaciones propias a cada uno de los analogados —como cuando se aplica el término «león» a Dios, queriendo decir, no que Dios sea directamente semejante a un león, sino que Dios obra de modo semejante a como un león obra. En otros pasajes, Santo Tomás clasifica la analogía de otros modos, y ésta es una de las razones por las que sus intérpretes no concuerdan entre sí.
55 *S. Th.*, I, *q* 13, *art.* 5 (*BAC*, XXIX, 344).

> sino que el término que así se aplica a muchos expresa diversas relaciones y proporciones con uno determinado.[56]

Esta doctrina de la analogía no se limita a un mero recurso semántico para poder aplicar a Dios términos humanos, ni siquiera a una teoría acerca del conocimiento de Dios, sino que va mucho más allá. Lo que a nosotros se nos presenta en orden al conocimiento corresponde en realidad al orden del ser. No se trata sencillamente de que nosotros hablemos de Dios como semejante a las criaturas. Dios no es semejante a las criaturas, sino que son ellas las que se le asemejan, como todo efecto se asemeja a su causa.[57] Luego, si es posible hablar de Dios en términos analógicos esto se debe a que existe ya una «analogía del ser» —*analogia entis*— que es anterior a nuestro propios conceptos. Por tanto, «en las cosas análogas, el orden real y el conceptual son distintos»,[58] pues...

> ...como nosotros llegamos al conocimiento de Dios a través de las cosas, la realidad de los nombres que se predican de Dios y de los otros seres se halla anteriormente en Dios y en conformidad con su ser, pero la significación conceptual se le atribuye posteriormente.[59]

A partir de este uso de la analogía, Tomás pasa a discutir cómo y en qué sentido Dios es sabio, vive, tiene voluntad, ama y es poderoso. No podemos detenernos a discutir aquí lo que cada uno de estos atributos implica, sino que debemos contentarnos con indicar que cada uno de ellos se interpreta a partir del principio de la absoluta simplicidad de Dios, de modo que todos son idénticos a Dios mismo. Empero, la absoluta voluntad y poder de Dios, y su relación con la predestinación, sí deben detenernos por unos instantes.

Con respecto a la providencia y la predestinación, lo primero que hay que decir es que la ciencia y el poder de Dios son tales que, contrariamente a lo que podría pensarse, El puede establecer, y de hecho establece, una distinción entre ciertas cosas que se producen por necesidad y otras que son contingentes.

56 *Ibid.* (*Ibid.*, 346).
57 S.C.G., I, *cap.* 29 (*BAC*, XCIV, 170).
58 *Ibid.*, cap. 34 (*Ibid.*, 180).
59 *Ibid.* Véase *S. Th.*, I, *q.* 13, *art.* 6 (*BAC*, XXIX, 348-349).

> Dios, con objeto de que haya orden en los seres para la perfección del universo, quiere que unas cosas se produzcan necesaria y otras contingentemente, y para ello vinculó unos efectos a causas necesarias, que no pueden fallar y de las que forzosamente se siguen, y otros a causas contingentes y defectibles.[60]

A pesar de esto, todo cuanto sucede está sujeto a su voluntad, que siempre se cumple,[61] aunque no siempre como «operación», sino también a veces como «permisión»[62] —es decir, que Dios hace que ciertas cosas sucedan, mientras que otras sólo las permite. Por tanto, todo está sujeto a la providencia divina, de la que la predestinación es un aspecto.

La doctrina de la predestinación se hace necesaria porque sin la ayuda divina el humano es incapaz de alcanzar la vida eterna.[63] Esta predestinación le compete sólo a Dios, y sólo a El en el sentido activo y estricto.[64] La predestinación a la gloria es una elección que es causa del bien de los electos —a diferencia de la elección humana, que es consecuencia del bien que el humano ve en el electo.[65] Aquellos que no caen dentro de esta predestinación son réprobos por un acto *permisivo* de Dios, quien no extiende a ellos el don de la predestinación. Esta reprobación, así como la elección, no se limitan a la presciencia de Dios, pues...

> ...lo mismo que la predestinación es una parte de la providencia respecto a los que están ordenados por Dios a la salvación eterna, la reprobación es una parte de la providencia respecto a los que no deben alcanzar este fin. Por consiguiente, la reprobación no incluye solamente la presciencia, sino que, según nuestro modo de entender, le añade algo, como lo añade la providencia, según hemos visto, pues así como la predestinación incluye la voluntad de dar la gracia y la gloria, la reprobación incluye la voluntad de

60 *S Th.*, I, *q.* 19, *art.* 8 (*BAC*, XXIX, 511).
61 *Ibid.*, *art.* 6 (*Ibid.*, 504-505).
62 *Ibid.*, *art.* 12 (*Ibid.*, 519). Estos son dos de los cinco «signos de la voluntad divina». Los otros tres son: «mandato», «prohibición» y «consejo».
63 *Ibid.*, *q.* 23, *art.* 1 (*Ibid.*, 590).
64 *Ibid.*, *art.* 2 (*Ibid.*, 592-93): «...la predestinación es la razón que en la mente divina hay del orden de algunos a la salvación eterna. En cuanto a la ejecución de este orden, pasivamente está en los predestinados, pero activamente está en Dios.»
65 *Ibid.*, *art.* 4 (*Ibid.*, 597). Este punto es importante, puesto que contradice la idea común entre los protestantes, que toda la tradición medieval era «pelagiana» y que no entendía la naturaleza completamente inmerecida de la predestinación tal como Agustín la había visto.

permitir que alguien caiga en la culpa, y por la culpa aplicarle la pena de condenación.[66]

Por último, debemos señalar aquí un punto que Tomás toma de San Agustín, y que se encuentra repetidamente en el desarrollo de su teología: la divina providencia no contradice ni destruye el libre albedrío. Esto se debe a que «la providencia divina produce sus efectos por las operaciones de las causas segundas. Por consiguiente, lo que se hace por el libre albedrío proviene de la predestinación».[67]

Santo Tomás dedica a la doctrina trinitaria las cuestiones 27 a la 43 de la Primera Parte de la *Suma Teológica*, su comentario sobre el tratado de Boecio *De la Trinidad*, y varios pasajes en sus diversas obras. En su discusión de esta doctrina, Tomás toma la analogía agustiniana de la mente, el intelecto y la voluntad, y la eleva a instrumento fundamental mediante el cual entender las relaciones entre las personas divinas. Su modo de entender el término «persona» es el mismo de Boecio, que había llegado a ser lugar común en la discusión trinitaria medieval. A partir de la definición de Boecio y de la analogía agustiniana, Tomás afirma que las personas no son otra cosa que las relaciones subsistentes en Dios. «La paternidad es la persona del Padre; la filiación, la del Hijo; y la procesión, la persona del Espíritu Santo, que procede.»[68] Esta procesión, dicho sea de paso, no es sólo del Padre, sino también del Hijo —*Filioque*.[69]

La creación

A partir de la cuestión 44, todo el resto de la Primera Parte de la *Suma Teológica* trata sobre la creación —primero de la creación en general (*q.* 44-46), después de las diversas criaturas (*q.* 47-102) y por último del gobierno de la creación (*q.* 103-119).

Todo cuanto existe, la materia prima inclusive, ha sido creado por Dios.[70] En este punto Tomás se siente impelido a abandonar la doctrina

66 *Ibid., art.* 3 (*Ibid.*, 595).
67 *Ibid., art.* 5 (*Ibid.*, 601). Véase: S.C.G., III, cap. 88-91 (*BAC*, CII, 330-338).
68 *STh*, I, *q.* 30, *art.* 2 (*BAC*, XLI, 123).
69 *Ibid., q.* 36, *art.* 2 (*Ibid.*, 245-247).
70 *Ibid., q.* 44, *arts.* 1-2 (*Ibid.*, 488-493); S.C.G., II, *caps.* 15-16 (*BAC*, XCIV, 394-402). El trasfondo de la insistencia de Tomás en este punto puede verse en L.H. Kendzierski, «The Doctrine of Eternal Matter and Form», *ModSch*, 31 (1953-54), 171-83. Véase también la traducción española: J.I. Raranyana, «Santo Tomás: 'De aeternitate mundi contra murmurantes'», *Anuario filosófico*, 9 (1976), 399-424.

de Aristóteles,[71] quien postulaba una materia eterna, y quien era seguido en este punto, como veremos en el próximo capítulo, por algunos maestros de la facultad de Artes de París. Santo Tomás considera que la teoría según la cual Dios sencillamente le dio forma a una materia preexistente niega la doctrina de la creación, pues «lo que obra solamente moviendo y cambiando no es causa universal del ser».[72] Además, hay una serie de argumentos racionales, aunque no definitivos, contra tal posición.

En cuanto al tiempo de la creación, Tomás refuta a los que pretenden demostrar que la creación es eterna,[73] y se declara en pro de la doctrina según la cual el mundo no es eterno, aunque esto, al igual que la doctrina trinitaria, ha de aceptarse por fe.[74] Dios creó simultáneamente el cielo, la materia, el tiempo y la naturaleza angélica.[75]

Con respecto a esta última, Santo Tomás aborda la muy debatida cuestión de si los ángeles son incorpóreos.[76] Como hemos visto anteriormente, la composición hilemórfica de los seres intelectuales —y por tanto de los ángeles— era sostenida por los maestros franciscanos, quienes contaban con el apoyo de la mayor parte de los teólogos conservadores. Frente a esta posición, Tomás afirma que «es imposible que la sustancia espiritual tenga ningún género de materia», y que «por consiguiente, toda sustancia intelectual es enteramente inmaterial».[77] Empero esto le lleva a afirmar que cada ángel constituye un género aparte, pues de otro modo, y en vista de que la individuación procede de la unión de materia y forma, todos serían indistinguibles.[78]

71 Véase R. Jolivet, «Aristote et la notion de création», *RScPhH*, 19 (193), 5-50, 209-25.
72 S.C.G, II *cap.* 16 (*BAC*, XCIV, 399).
73 *S. Th.*, I: *q.* 46, *art.* 1 (*BAC*, XLI, 522-530).
74 *Ibid., art.* 2 (*Ibid.*, 532): «Que el mundo no ha existido siempre, lo sabemos sólo por la fe, y no puede demostrarse apodícticamente.»
75 *Ibid., art.* 3 (*Ibid.*, 537-538).
76 Véase el trasfondo histórico de la cuestión en el resumen de A. Martínez en su «Introducción al Tratado de los Angeles», *BAC*, LVI, 52-60. Véase también H. van Rooy, «De middleeuwen over materia en forma bij de engelen», *StCath*, 5 (1928-29), 108-27; E. Kleineidam, *Das Problem der hylemoyphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin* (Liebenthan 1930). Un estudio que se relaciona con el mismo tema es el de J. Goheen, *The Problem of Matter and Form in the «De ente et essentia» of Thomas Aquinas* (Cambridge, 1940).
77 *S. Th.*, I, *q.* 50, *art.* 2 (*BAC*, LVI, 89-91).
78 *Ibid., art.* 4 (*Ibid.*, 103): «Las cosas que tienen la misma especie y difieren numéricamente, convienen en la forma y se distinguen por lo material. Si, pues, los ángeles no están, como hemos dicho, compuestos de materia y forma, síguese que es imposible que existan dos ángeles de la misma especie.»

Naturaleza humana

La doctrina tomista del ser humano, que se injerta en la creación en la Primera Parte de la *Suma Teológica* (cuestiones 75-102), ocupa además toda la Segunda Parte de esa magna obra.[79] Dentro de esta doctrina, los temas que más nos interesan son la naturaleza humana, la teoría del conocimiento, y el fin del ser humano.

En cuanto a su naturaleza, el humano no es sencillamente un alma unida a un cuerpo, sino que es «un compuesto de alma y cuerpo»,[80] de modo que ni la una ni el otro por sí solos son el humano. No es el alma sin el cuerpo lo que siente, ni tampoco el cuerpo sin el alma. Esta composición de alma y cuerpo es propia, no sólo del hombre concreto, sino de la esencia misma de lo humano,

> pues, así como es de esencia de «este hombre» el que conste de esta alma, de esta carne y de estos huesos, así es también de esencia del «hombre» el que conste de alma, de carne y de huesos, y que a la sustancia específica debe pertenecer todo lo que comúnmente pertenece a las sustancias de los individuos contenidos en ella.[81]

Siguiendo el principio de la no composición hilemórfica de los seres intelectuales, Santo Tomás afirma que el alma carece de materia propia.[82] El alma es forma del cuerpo, que es su materia, y es por tanto el

79 *La Prima Secundae* trata sobre el fin del hombre (cuestiones (1-5) y sobre sus actos (cuestiones 6-114), mientras que la *Secunda Secundae* trata sobre las virtudes en general (virtudes teologales: cuestiones 1-46; virtudes cardinales: cuestiones 47-170) y sobre las que corresponden a los diversos estados de vida (cuestiones 171-189).

80 *S. Th.*, I, *q* 75, *art.* 4 (*BAC*, CLXXVII, 182). Una buena introducción es la de S. Vanni-Rovighi, «La concezione tomistica dell'anima umana», *Sapza*, 10 (1957), 347-59. Más detallada y técnica, y prestándole mayor atención al pensamiento del propio Tomás, es la obra de A.C. Pegis, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century* (Toronto, 1934). También deben mencionarse: V.E. Sleva, *The Separated Soul in the Philosophy of St. Thomas* (Washington, 1940); M.E. Anderson, *The Human Body in the Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Washington, D.C., 1953); C.S. Zamoyta, *The Unity of Man: St. Thomas' Solution to the Body-Soul Problem* (Washington, D.C., 1956); K. Bernath, *Anima forma corporis: Eine Untersuchung über die ontologische Grundlage der Anthropologie des Thomas von Aquin* (Bonn, 1969). Un buen estudio del trasfondo histórico de la cuestión es R. Zavolloni, «La métaphysique du composé humain dans la pensée scholastique préthomiste», *RevPhLouv*, 48 (1950), 5-36. Sobre su historia posterior, véase P. Muñiz, «El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista», *CienTom*, 68 (1945), 5-89; 70 (1946), 201-93.

81 *Ibid.* (*Ibid.*, 181).

82 *Ibid.*, *art.* 5 (*Ibid.*, 183).

ser humano, y no el alma, quien es un compuesto de materia y forma[83] —composición ésta que, como hemos dicho anteriormente, es el principio de individuación de los seres creados. En cada cuerpo, el alma es distinta,[84] a pesar de la opinión contraria de algunos supuestos intérpretes de Aristóteles. Este es uno de los principales puntos en que Santo Tomás tiene que entrar en conflicto con lo que en su tiempo era la interpretación común de Aristóteles, pues afirmar la unidad de todas las almas equivale a negar la inmortalidad personal. Por otra parte, en cada humano, el alma es una,[85] a pesar de sus diversas potencias, que sí son realmente múltiples.[86]

Estas facultades o potencias del alma son de cinco géneros diversos, como bien dijo Aristóteles: vegetativas, sensitivas, apetitivas, motrices e intelectivas.[87] A estas últimas pertenecen la voluntad y el entendimiento, lo cual nos lleva a la cuestión del modo en que el intelecto alcanza el conocimiento.

Teoría del conocimiento

La teoría del conocimiento es uno de los aspectos fundamentales del sistema tomista.[88] El problema a que Santo Tomás se enfrenta en este punto es, en breve, el de reconciliar la proposición aristotélica según la cual «nada hay en el intelecto que no haya estado anteriormente en los

83 *Ibid.*, *q.* 76, *art.* 1 (*Ibid.*, 197).

84 *Ibid.*, *art.* 2 (*Ibid.*, 205-207). Véase J. Mundhenk, *Die Seele im System des Thomas von Aquin: Ein Beitrag zur Klarung und Beurteilung der thomistischen Psychologie* (Hamburgo, 1980); M. Sánchez Sorondo, «La querella antropológica del siglo XIII: Sigerio y Santo Tomás», *Sap*, 35 (1980), 325-58.

85 *Ibid.*, *art.* 3 (*Ibid.*, 210-216). Sobre el trasfondo de este problema, véase D.A. Callus, «The Origins of the Problem of the Unity of Form», *Thomist*, 24 (1961), 257-85. Sobre el propio Tomás, comparado con la escuela franciscana posterior, véase B.J. Campbell, *The Problem of One or Plural Formas in Man as Found in the Works of St. Thomas Aquinas and John Duns Scotus* (Patterson, N.J., 1940).

86 *Ibid.*, *q.* 77, *art.* 2 (*Ibid.*, 243). Véase P. Künze, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen: Problemgeschichtliche Untersuchung von Agustin bis und mit Thomas von Aquin* (Friburgo, 1956).

87 *Ibid.*, *q.* 78, *art.* 1 (*Ibid.*, 261-266). Véase también *De anima*, *II* (ed. Parma, XX, 40-97).

88 Tanto se ha escrito sobre el tema que es imposible ofrecer aquí siquiera una bibliografía básica. Las siguientes obras pueden servir de introducción: B. Gerrity, *The Relations Between the Theory of Matter and Form and the Theory of Knowledge in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas* (Washington, 1936); J. Santeler, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heligen Thomas von Aquin* (Innsbruck, 1939); A. Rebolla, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás: Estructura metafísica de los cuerpos y su conocimiento intelectivo* (Burgos, 1955). Los textos pertinentes de Tomás han sido editados por J. de Vries, *De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis* (Münster, 1953).

sentidos» con la larga tradición filosófica según la cual el verdadero conocimiento no puede limitarse a los objetos individuales y transitorios, sino que ha de alcanzar a las esencias universales.[89] Por una parte, Tomás no puede aceptar la doctrina platónica de la reminiscencia, ni tampoco la iluminación agustiniana, pues ambas teorías pretenden explicar la posibilidad del conocimiento de las esencias dejando a un lado la función de los sentidos en el proceso del conocimiento. Por otra parte tampoco es posible solucionar el problema cayendo en el extremo opuesto, es decir, afirmando que sólo lo que es dado a los sentidos puede conocerse, y que por tanto el conocimiento se limita a los objetos particulares y materiales, excluyendo toda esencia univeral.

La solución de Santo Tomás consiste en explicar el conocimiento como un proceso por el que, a partir de los sentidos, el ser humano llega al conocimiento de las esencias. El humano, como compuesto de alma y cuerpo que es, no conoce con el alma sola ni siente sólo con el cuerpo, sino que en la sensación el alma juega un papel, y en el conocimiento los datos primarios son los de los sentidos. Ahora bien, los datos de los sentidos no se dan como una multiplicidad caótica de sensaciones, sino como una imagen o «fantasma» en que un conjunto de sensaciones relacionadas entre sí representa un objeto material y concreto que se da a los sentidos.[90] Esta imagen no es el objeto; pero tampoco es puramente subjetiva, por cuanto representa fielmente un objeto real. Empero tal «fantasma» no es todavía verdadero conocimiento, pues se trata de la imagen de un objeto concreto y pasajero, mientras que el conocimiento se refiere a la esencia de las cosas. Falta, por tanto, que el intelecto «abstraiga» del «fantasma» o imagen aquello que corresponde a su esencia. Nótese que no se trata de que la mente trate de descubrir una realidad ulterior que se esconde tras los objetos concretos, sino que distingue, en el objeto mismo que se presenta ante los sentidos, lo que corresponde a su esencia. La realidad esencial de las cosas no se encuentra tras ellas, sino en ellas mismas, y por ello el descubrimiento de la esencia es un acto de abstracción más bien que de penetración allende lo sensible.

La abstracción es actividad propia del intelecto agente, que «ilumina» el «fantasma» y así descubre lo que en él hay de esencial. Aunque aquí Santo Tomás utiliza el mismo término que San Agustín, su teoría es muy distinta de la «iluminación» agustiniana, que tiene lugar por acción divina. La «iluminación» tomista es sencillamente el acto por el

89 Esto puede verse claramente en *S. Th.*, I, *q.* 84, *art.* 6 (*BAC*, CLXXVII. 395-400).
90 *Ibid.*, *art.* 7 (*Ibid.*, 403).

cual la mente humana descubre lo que hay de esencial en un «fantasma», como la luz descubre los colores que ya están en las cosas. Esto que el intelecto agente descubre en el «fantasma» es lo que se llama la «especie inteligible».[91] Es a este proceso de dejar a un lado lo material concreto para descubrir la esencia universal al que se llama «abstracción». Su resultado es la «especie inteligible», que el intelecto agente «imprime» en el intelecto pasivo, con el resultado de que éste último produce la «especie expresa», o concepto universal y esencial.[92] Es así que el ser humano conoce, aunque es necesario recalcar que el concepto no es el objeto del conocimiento, sino el instrumento mediante el cual conocemos los objetos. Así, por ejemplo, el concepto «hombre» no es conocimiento; conocimiento es la aplicación de este concepto a este individuo, este hombre concreto y particular.

Así pues, la epistemología de Santo Tomás parte de lo concreto y vuelve a lo concreto, pero adquiere validez porque en ese proceso de lo concreto a lo concreto el intelecto pasa por el concepto esencial y universal.

Nuestro conocimiento de Dios y de nuestra propia alma, al menos en esta vida, parte también de los sentidos. No conocemos tales realidades incorpóreas en virtud de una iluminación directa, sino como consecuencia de nuestro conocimiento de las realidades corpóreas que dan testimonio de las incorpóreas. Así, por ejemplo, en el caso de la existencia de Dios, ya hemos visto que es posible probarla por cinco vías, pero todas ellas parten de hechos que nos son conocidos a partir de los sentidos.

El fin del ser humano y la teología moral

Puesto que todo ha de dirigirse según el fin a que debe llegar, el fundamento de la teología moral es el fin último del humano. En este punto, Santo Tomás concuerda con Aristóteles, quien afirma que el fin del humano es la felicidad y que por lo tanto la ética ha de llevarle hacia esa meta. Pero para Tomás la felicidad no está, como para Aristóteles, al alcance de nuestros recursos naturales, sino que consiste en la bienaventuranza de la visión beatífica, a la que sólo se puede llegar en la vida futura y mediante una ayuda sobrenatural. «Luego la felicidad

91 *Ibid.*, *q.* 85, *art.* 1 (*Ibid.*, 418): «El entendimiento agente no sólo ilumina las imágenes (*phantasmata*), sino también por su propia virtud abstrae de ellas las especies inteligibles.»
92 *Ibid.*

última del hombre estará en el conocimiento de Dios que tiene la mente humana después de esta vida.»[93] Por otra parte, aunque sólo Dios puede dar tal felicidad, la justicia divina exige que el humano se prepare mediante actos meritorios para recibir este don, que no por ello deja de ser inmerecido en el sentido estricto.[94] Es así que ha de entenderse la moral dentro del marco de camino del hombre hacia su fin último.

Después de tratar diversos aspectos de los actos típicamente humanos, Santo Tomás llega al punto central de su ética, que es el llamado «Tratado de la ley».[95] El principio de toda ley y de todo orden es la «ley eterna», que se encuentra en Dios como supremo monarca del universo.[96] De esta ley se deriva la «ley natural», pues...

> ...es manifiesto que todas las cosas participan de la ley eterna de alguna manera, a saber: en cuanto que por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos y fines. La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; esto le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural.[97]

Esta ley natural es el fundamento de la moral universal o general de Santo Tomás, es decir de aquella que no se limita a quienes conocen la ley revelada por Dios u obedecen leyes humanas particulares. La ley natural es universal, pues está escrita en los corazones de todos, y...

> ...los preceptos de la ley natural son respecto de la razón práctica lo mismo que los primeros principios de la demostración respecto a la razón especulativa: unos y otros son evidentes por sí mismos.[98]

93 S.C.G., III, 48 (*BAC*, CII, 202).
94 *S. Th.*, Ia, IIae, *q.* 5, *art*, 7 (BAC, CXXVI, 248-250).
95 *Ibid.*, *q.* 90-108 (*BAC*, CXLIX, 34-577).
96 *Ibid.*, *q.* 91, *art.* 1 (*Ibid.*, 52).
97 *Ibid.*, *art.* 2 (*Ibid.* 54).
98 *Ibid.*, *q.* 94, *art.* 2 (*Ibid.*, 128).

Además de estos primeros principios de la ley natural, absolutamente indubitables y universales, hay otros mandatos de esa misma ley, igualmente razonables, que sin embargo es posible ignorar.

> Pertenecen a la ley natural, primeramente, ciertos preceptos comunísimos, que son de todos conocidos; en segundo lugar otros preceptos secundarios, más particulares, que son a modo de conclusiones próximas a los principios. En lo que toca a esos principios generales, la ley natural no puede ser borrada de los corazones de los hombres en general; pero se borra en las obras particulares, por cuanto la razón es impedida de aplicar los principios comunes a las obras particulares por la concupiscencia o por otra pasión... Pero, si miramos a los principios secundarios, la ley natural puede borrarse del corazón humano, sea por las malas persuasiones, como en las materias especulativas se dan errores sobre conclusiones necesarias; sea por las costumbres perversas y los hábitos corrompidos, como en algunos pueblos no se reputaban pecados los robos, y aun los vicios contra naturaleza según dice el Apóstol.[99]

De este modo, Santo Tomás puede construir buena parte de su teología moral sobre la base de la ley natural, y pretender así que sus conclusiones tienen validez universal.[100] Empero esta ley se completa con la ley divina, dada por Dios manera explícita.[101] El punto culminante de esta ley es la nueva ley, o ley evangélica, cuyos mandamientos son amorosos, y que incluye además «consejos de perfección» que no todos tienen que seguir, pero que llevan a una mayor perfección.[102]

Cristología

Lo más notable de la cristología de Santo Tomás es la influencia que sobre ella ejerce Cirilo de Alejandría, autor casi completamente desconocido para la mayoría de los teólogos occidentales del medioevo. Debido en parte a sus lecturas de Cirilo, Tomás interpreta la unión de las dos naturalezas en Cristo en términos de la unión anhipostática.

99 *Ibid.*, *art.* 6 (*Ibid.*, 140).
100 Véase, por ejemplo, S.C.G., III, 121-129 (*BAC*, CII, 435-457). Por este uso de la ley natural se le ha criticado severamente, aunque no tanto como innovador —que no lo fue— como por razón de ser típico de su época y de toda una larga tradición.
101 *S. Th.*, Ia, IIae, *q.* 91, *art.* 4 (*BAC*, CXLIX, 59-60).
102 *Ibid.*, *q.* 108, *art.* 4 (*Ibid.*, 573-577).

Para él, como para Cirilo, la persona o hipóstasis tiene su propia subsistencia, y es por tanto en la persona del Verbo que subsiste la naturaleza humana del Salvador.[103] En virtud de esta unión, y puesto que «sólo a la hipóstasis son atribuidas las operaciones y las propiedades de la naturaleza», es que se da la *communicatio idiomatum*, que nos permite predicar del Verbo lo que le pertenece a la naturaleza humana —«haber nacido de una virgen, haber padecido, etc».[104]

Otro aspecto de la cristología de Santo Tomás que luego fue muy discutido es su respuesta a la cuestión de «si Dios se hubiera encarnado aunque el hombre no hubiese pecado».[105] Sin atreverse a negar categóricamente la opinión contraria, el Doctor Angélico afirma que le parece más razonable decir que si el ser humano no hubiese pecado Dios no se hubiera encarnado, aunque hay que reconocer que Dios es omnipotente y podría encarnarse aun sin existir el pecado.

Por último, debido a su íntima conexión con la cristología, debemos decir algo acerca de la mariología de Santo Tomás. Sobre el culto debido a María, el Doctor Angélico sostiene lo que ha venido a ser doctrina de la Iglesia Romana:

> Así, pues, a la Bienaventurada Virgen María, que es pura criatura racional, no debe tributársele adoración de latría, sino sólo una veneración de dulía; veneración que debe ser más excelente que la que se presta a las demás criaturas, pues se trata de la Madre de Dios. Por eso se dice que le es debido un culto de dulía, no cualquiera, sino de hiperdulía.[106]

Empero su posición respecto a la inmaculada concepción de María es diametralmente opuesta a lo que más tarde la Iglesia Romana proclamó como dogma, pues dice:

> Si el alma de la bienaventurada Virgen no hubiera estado nunca manchada con el pecado original sería en detrimento de Cristo, Salvador universal de todos.[107]

---

103 *Ibid.*, III, *q.* 2, *art.* 3 (*BAC*, CXI, 176-179).
104 *Ibid.*
105 *Ibid.*, *q.* 1 *art.* 3 (*Ibid.*, 77-80).
106 *Ibid.*, *q.* 25, *art.* 5 (*Ibid.*, 873).
107 *Ibid.*, *q.* 27, *art.* 2 (*BAC*, CXXXI, 25).

Así, pues Santo Tomás, al tiempo que siente gran respeto por la Virgen María, quien nunca cometió pecado actual[108] y fue siempre virgen,[109] afirma que María heredó el pecado original, de cuya mancha fue santificada después de su concepción, y no antes. Además, esta santificación no le libró del reato del pecado, de modo que María sólo pudo entrar al paraíso en virtud del sacrificio de Cristo.[110]

Los sacramentos

Del tratado del Verbo encarnado, Santo Tomás pasa a estudiar los sacramentos, «que reciben del mismo Verbo encarnado su eficacia».[111] Un sacramento es un signo de una realidad sagrada que tiene poder de santificación.[112] Puesto que el ser humano es un compuesto de cuerpo y alma, y sólo puede llegar a las cosas inteligibles por medio de las sensibles, en el sacramento las realidades inteligibles se dan a conocer mediante lo sensible.[113] Empero esto no quiere decir que uno pueda escoger cualquier cosa como signo sacramental, sino que aquellas que han de servir como tales han sido determinadas e instituidas por Dios.[114] De modo análogo al resto de las cosas, hay en el sacramento materia y forma: las cosas que se emplean en el sacramento son su materia, y las palabras que se pronuncian son su forma.[115]

Los «sacramentos de la nueva ley» —es decir, los que están vigentes después de la pasión del Señor— tienen el poder de causar la gracia en quien los recibe,[116] en quien imprimen un carácter indeleble.[117] Esto ocurre siempre que el acto sea realizado con la intención de ofrecer el sacramento,[118] aun cuando al ministro le falte la fe o la caridad.[119]

Los sacramentos son siete en número.[120] Santo Tomás parece aceptar esto como doctrina tradicional de la Iglesia aun cuando, como hemos visto en capítulos anteriores, fue con Pedro Lombardo, y en

---

108 *Ibid.*, *art.* 4 (*Ibid.*, 33).
109 *Ibid.*, *q.* 28, *art.* 3 (*Ibid.*, 59).
110 *Ibid.*, *q.* 27, *art.* 1 (*Ibid.*, 29).
111 *Ibid.*, *q.* 60, *proem.* (*BAC*, CLXIV, 21).
112 *Ibid.*, *art.* 2 (*Ibid.*, 25).
113 *Ibid.*, *art.* 5 (*Ibid.*, 29).
114 *Ibid.*, *art.* 5 (*Ibid.*, 31).
115 *Ibid.*, *arts.* 6-7 (*Ibid.*, 33-38).
116 *Ibid.*, *q.* 62, *art.* 4 (*Ibid.*, 77-80).
117 *Ibid.*, *q.* 63, *art.* 5 (*Ibid.*, 102-103).
118 *Ibid.*, *q.* 64, *art.* 8 (*Ibid.*, 129-130).
119 *Ibid.*, *art.* 9 (*Ibid.*, 132-133).
120 *Ibid.*, *q.* 65, *art.* 1 (*Ibid.*, 141-147).

buena medida por razón de su influencia, que se fijó el número de los sacramentos.

Su doctrina eucarística, como es de suponerse, concuerda en todo con la definición dada por el IV Concilio de Letrán. Dice Santo Tomás:

> Esto sucede por virtud divina en este sacramento, pues toda la sustancia del pan se convierte en toda la sustancia del cuerpo de Cristo, y toda la sustancia del vino en toda la sustancia de su sangre. De aquí que esta conversión no sea formal, sino sustancial; ni se cuente entre las especies de movimiento natural, sino que con nombre propio se llame «transustanciación».[121]

Importancia histórica de Santo Tomás

Santo Tomás es sin lugar a dudas el mas notable teólogo de la Edad Media. Esto se debe en parte a la profunda penetración y equilibrio con que —especialmente en su *Suma teológica*— va planteando y resolviendo todas las cuestiones. Su obra es como una vasta catedral gótica en la que se encuentran representados todos los aspectos de la cosmovisión medieval, desde las moradas celestiales hasta los antros del infierno, y en la que todo parece señalar hacia las alturas, sostenido e impulsado por un magistral equilibrio.

Empero, lo más importante de la obra de Santo Tomás no es lo imponente de su construcción, ni lo detallado de sus discusiones, sino el modo en que supo responder a una necesidad imperiosa de tomar en cuenta la nueva filosofía que invadía el occidente latino. Por siglos la teología había seguido la inspiración de Agustín y el Seudo-Dionisio —y, a través de ellos, de Platón y Plotino. Este marco filosófico, que había resultado muy útil a los cristianos de los primeros siglos para oponerse a la idolatría y el materialismo que les rodeaban, tendía empero a dificultar la tarea de los teólogos cristianos que se esforzaban por coordinarlo con doctrinas tales como la encarnación y los sacramentos, en las que los elementos materiales y sensibles son de importancia capital. Si los primeros siglos del Medioevo no vieron gran interés en el estudio de la naturaleza y sus leyes, esto se debió en parte a las invasiones de los bárbaros y al caos subsiguiente, pero en parte también a la orientación esencialmente ultramundana de una teología enmarcada en principios platónicos. No ha de sorprendernos por tanto el que el siglo XIII, que vio el despertar de una filosofía rival del

121 *Ibid., q.* 75, *art.* 4 (*Ibid.,* 556).

platonismo, una filosofía que insistía en la importancia de los sentidos como punto de partida del conocimiento, viera también un despertar en el estudio de las ciencias naturales. No fue por pura coincidencia que Alberto el Grande, aristotélico convencido, fue también uno de los mejores naturalistas de su época.

Ante esta nueva filosofía, los contemporáneos de Santo Tomás reaccionaban de dos modos fundamentales: unos, como San Buenaventura, la rechazaban de plano, y se limitaban a tomar de ella algunos elementos aislados que en nada afectaban al edificio de la teología tradicional; otros, como Sigerio de Brabante, la abrazaban con entusiasmo y hacían de ella el centro de su pensamiento, de tal modo que se mostraban dispuestos a dejar a un lado todo aquello que en la teología y filosofía tradicionales les parecía oponerse a la nueva filosofía. Los primeros se condenaban a permanecer en el viejo marco de referencias, perdiendo así cualquier valor positivo que pudiera haber en la nueva filosofía. Los segundos perdían todo contacto con la fe tradicional de la Iglesia, y quedaban así reducidos a un pequeño grupo cuya influencia no podía sino perderse a través de los siglos.

Entre unos y otros, Alberto y Tomás trataron de producir una teología fiel a la tradición de la Iglesia y a la autoridad de las Escrituras, enmarcada dentro de la nueva filosofía, pero sin perder los valores que los cristianos de generaciones anteriores habían descubierto en el agustinismo platónico tradicional. Alberto sólo dio los primeros pasos en este sentido, y su obra quedó siempre al nivel de lo meramente ecléctico. Pero Tomás logró fundir todos estos elementos en una síntesis que no es ya propiamente «aristotélica» ni «agustiniana», sino «tomista».

Al hacer esto, Santo Tomás rindió grandes servicios, no sólo a la teología, sino a toda la civilización occidental. La teología ganó por cuanto pudo volver de nuevo, con más vigor que antes, al principio escriturario según el cual el Dios de Israel y de la Iglesia se revela en los hechos concretos de la historia, y sobre todo en la persona histórica de Jesucristo. La civilización occidental, al recuperar el espíritu inquisitivo de Aristóteles en lo que se refiere al mundo físico, pudo lanzarse por los caminos de la observación y la investigación que conducen al desarrollo tecnológico, lo cual llegó a ser una de las principales características de esa civilización.

Desarrollo ulterior del tomismo

Una doctrina teológica y filosófica de tal originalidad y de tan amplio alcance como la de Santo Tomás no se impone fácilmente al común de las personas. A un extremo, Sigero de Brabante y sus compañeros le acusaban de hacer excesivas concesiones a la teología tradicional, y de abandonar así el sentido prístino de la filosofía aristotélica. Al otro, los teólogos agustinianos le acusaban de acercarse en demasía el aristotelismo extremo, y de abandonar aspectos fundamentales de la teología tradicional. El primero de estos conflictos nunca llegó a amenazar seriamente la supervivencia del tomismo, pues Sigerio y los suyos eran sólo una minoría aun dentro de la Facultad de Artes de la Universidad de París. Empero el conflicto con la teología tradicional sí fue una seria amenaza para el tomismo. Durante la lucha en pro de los mendicantes y contra los ataques de Guillermo de San Amor y de Gerardo de Abbeville, los franciscanos y los dominicos marcharon hombro con hombro. Esta situación no pudo durar una vez que la síntesis de Santo Tomás llegó a ser conocida. Los franciscanos, dirigidos por Juan Peckham, los seculares y hasta algunos dominicos, comenzaron a atacar abiertamente las innovaciones de Tomás. Este, por su parte, no se dejó intimidar, sino que continuó su marcha entre el agustinismo tradicional y el aristotelismo extremo. En su opúsculo *De la eternidad del mundo*,[122] aun cuando negaba tal eternidad, insistía en que esa doctrina, inaceptable a la luz de la revelación, no era sin embargo absurda, como pretendían los teólogos.

Esta pugna llegó a su punto culminante en 1277, exactamente tres años después de la muerte de Santo Tomás, cuando el obispo de París, Esteban Tempier, publicó y condenó una lista de 219 proposiciones, en su mayoría de Sigerio de Brabante y otros maestros de la Facultad de París, pero también de Santo Tomás y sus discípulos.[123] En una acción al parecer coordinada con la de su colega parisiense, Roberto Kilwardby, a la sazón arzobispo de Canterbury, publicó y condenó en Oxford otra lista de treinta proposiciones en la que se incluían varias tesis tomistas.[124] El franciscano Guillermo de La Mare publicó una *Corrección del hermano Tomás* en la que lo atacaba vehementemente.[125]

122 Ed. Parma, XVI, 318-321.

123 P. Glorieux, «Tempier, Etienne», *DTC*, XV, 99-107 J.F. Wippel, «The Condemnations of 1270 and 1277», *JMedRenSt*, 7 (1977), 169-201.

124 M.D. Chenu, «Kilwardby, Robert», *DTC*, VIII, 2354-2356 L.E. Wilshire, «Were the Oxford Condemnations of 1277 Directed against Aquinas?» *NSch*, 48 (1974), 125-32.

125 R. Creytens, «Autour de la littérature des Correctoirs», *ArchFrHist*, XII (1942), pp.

En el año 1282, el Capítulo General de la Orden recomendó a todos los franciscanos la lectura de esta obra.[126] Por otra parte, los dominicos salieron en defensa de su ilustre teólogo. El Capítulo General de 1278 y luego el de 1279 —reunido precisamente en París— tomaron medidas para evitar que los ataques contra el tomismo penetraran dentro de la Orden. En 1309 la doctrina tomista fue declarada norma de toda enseñanza y de todo estudio por parte de los dominicos.[127] Además, durante los últimos años del siglo XIII, diversos autores refutaron la *Corrección* de Guillermo de La Mare —a menudo bajo el título sugestivo de *Corrección del corruptor del hermano Tomás*.[128]

Sofocado por su condenación en los dos principales centros de estudios teológicos, el tomismo contó a pesar de ello con algunos defensores que, evitando contradecir abiertamente los decretos episcopales, seguían sin embargo a Santo Tomás en buena parte de sus doctrinas.[129] Tales fueron, entre otros, Egidio Romano,[130] Godofredo de Fontaines[131] y Pedro de Alvernia.[132]

Por fin, en 1323, Juan XXII, Papa de Aviñón, declaró canonizado a Santo Tomás, y a partir de entonces su influencia fue en aumento. La condenación de París fue retirada en 1324. Sus comentaristas y segui-

313-330. Véase también: F. Pelster (ed.), *Declarationes Magistri Guilelmi de La Mare O.F.M. de variis sententiis S. Thomas Aquinatis* (Aschendorff, 1956). Otros estudios: T. Schneider, *Die Einheit des Menschen: Die anthopologische Formel 'anima forma corporis' im sogennanten Korrektorienstreit bei Petrus Johannis Olivi: Ein Beitrag zur Vorgeschichte Konzlis von Vienne* (Münster, 1937); L. Hödl, «Anima forma corporis: Philosophisch-theologische Erhebungen zur Grundformel der scholastischen Anthropologie im Korrektorienstreit (1277-1287)», *ThPhil*, 41 (1966), 536-56; M.D. Jordan, «The Controversy of the 'Correctoria' and the Limits of Metaphysics», *Spec*, 57 (1982), 292-314.

126 S. Ramírez, «Introducción general», *BAC*, XXIX, 90*.

127 *Ibid.*, 94*.

128 P. Glorieux. *Les premières polémiques thomistes*: I. —*Le Correctorium corruptori* «Quare» (Kain, Belgique: Bibliotheque thomiste, IX, 1927), pp. vii-xix.

129 Van Steenberghem, en Vol. XIII de Fliche et Martin. *Histoire...*, pp. 311-313.

130 Su obra *Errores philosophorum* ha sido editada por J. Koch (Milwaukee, 1944). M.V. Murray ha traducido al inglés sus *Theoremata de esse et essentia* (Milwaukee, 1952), editados antes por E. Hocedez (Louvain, 1930). Véase además: G. Boffito, *Saggio di bibliografía Egidiana* (Firenze, 1911). Los eruditos discuten las relación exacta entre Egidio y Santo Tomás. No cabe duda de que hay notables puntos de contacto entre ambos teólogos —tales como la distinción real entre esencia y existencia. Empero el neoplatonicismo ejerce una influencia muchísimo mayor sobre Egidio que sobre Tomás.

131 Gilson, *La filosofía...*, Vol. II, pp. 77-78. Quizá la importancia de Godofredo radique principalmente en el modo en que subraya la razón por encima de la voluntad. Frente a esto reaccionará la nueva escuela franciscana, con Juan Duns Escoto al frente de ella.

132 E. Amann, «Pierre d'Auvergne», *DTC*, XII, 1881-1882, Gilson, *La filosofía...*, Vol. II, p. 79. E. Hocedez, «La théologie de Pierre d'Auvergne», *Greg*, IX (1930), pp. 526-552.

dores se multiplicaron, y aun sus opositores vieron en él al más grande teólogo del siglo XIII. En 1567 el Papa Pío V le declaró «Doctor Universal de la Iglesia». Así quedó afirmado dentro de la Iglesia un sistema teológico que al principio muchos vieron con suspicacia, pero cuya coherencia interna fue siempre manifiesta.

XI

El aristotelismo extremo

Como hemos dicho anteriormente, la cuestión crucial que se planteó el siglo XIII fue la de la actitud que se debía asumir ante la filosofía recién redescubierta de Aristóteles. Algunos teólogos, a los que hemos llamado «agustinianos» a falta de otro título más apropiado, y entre los que se contaban Alejandro de Hales y San Buenaventura, decidieron retener la filosofía y la teología tradicionales y aceptar del peripatetismo sólo aquello que fuese claramente compatible con la sabiduría recibida de los primeros siglos del medioevo. Otros teólogos, que podría llamarse «aristotélicos moderados» aceptaron los principios fundamentales del aristotelismo e hicieron un esfuerzo consciente por retener todo cuanto fuese posible de la teología tradicional, aunque ajustándolo al nuevo marco de referencias de origen aristotélico. Otros, en fin, ante el impacto de los nuevos horizontes que Aristóteles abrió a sus ojos, decidieron concentrarse en la nueva filosofía y dedicarse por entero a la investigación racional, aunque sin abandonar su fe cristiana. El principal representante de este último grupo es Sigerio de Brabante.

Sigerio de Brabante[1]

Sigerio era maestro de la Facultad de artes de París y, en lugar de proseguir su carrera académica entrando en la Facultad de Teología, como era costumbre en su época, decidió continuar como «artista», sin pasar al rango de «teólogo». Este paso es en sí mismo un reflejo del nuevo ambiente que comenzaba a forjarse en los principales centros de estudios: la filosofía, enriquecida ahora por las nuevas traducciones, no era ya un simple instrumento de la teología, sino que vino a ser un campo de investigación por derecho propio. A explorar este campo se dedicó con entusiasmo Sigerio. Su anhelo era comprender a Aristóteles y, mediante la aplicación de sus principios, investigar la verdad racional. Esta empresa no podía menos que hacerle chocar con los teólogos, y el propio Sigerio parece haber estado consciente de ello, pues no siente reparos en contraponer a Agustín y Aristóteles como representantes de dos puntos de vista distintos. Empero esto no implica, como a menudo se ha dicho, que Sigerio despreciara los datos de la revelación, o que pretendiera que la verdad filosófica puede contradecir a la verdad teológica. Por el contrario, Sigerio parece haber sido siempre un cristiano sincero y convencido, si bien su propia tarea de interpretar a Aristóteles le llevó frecuentemente allende lo que se consideraban los límites de la ortodoxia.

Sigerio y sus seguidores han recibido frecuentemente el título de «averroístas latinos». El origen de tal título, que parece deberse a Santo Tomás, está en el hecho indudable de que, respecto a la unidad del intelecto agente, Sigerio siguió las enseñanzas de Averroes. Pero por lo general Sigerio no le da a Averroes más autoridad que la que le corresponde como el «Comentarista» de Aristóteles, cuyas interpretaciones pueden ser discutidas. De hecho, Sigerio parece haber recibido

1 Buena parte de las obras de Sigerio presenta problemas de su autenticidad, cronología y transmisión que es imposible discutir aquí. Véase: F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 2 vols. (Louvain, 1931-1942); F. Van Steenberghem, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant* (Bruselles, 1938), pp. 9-87; C.A. Graiff, *Siger de Brabant: Questions sur la Métaphysique* (Louvain, 1948); J.J. Duin, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant* (Louvain, 1954), pp. 11-300; F. Stermüller, «Neugefundene Quaestionen des Siger von Brabant», *RThAM*, 3 (1931), 158-82; R.A. Gauthier, «Notes sur Siger de Brabant», *RScPhTh*, 67 (1983), 201-32; 68 (1984), 3-49. Sobre el movimiento todo, véase K. Kiksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance: La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles* (Warsaw, 1968); P. Glorieux, *La faculté des arts et ses membres au XIIIe siècle* (París, 1971); F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant* (Lovaina, 1977). El estudio clásico es el de P. Mandonnet, *Siger de brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle: Étude critique et documents inédits* (Ginebra, 1976).

fuertes influencias de Avicena y, a través del *Libro de las causas*, de Proclo y el neoplatonicismo. Pero para él la filosofía por excelencia es la de Aristóteles, y su propia tarea es la restauración y ampliación de esa filosofía.

> La filosofía de Sigerio no es profundamente original, sino que es esencialmente una restauración del aristotelismo integral. Para Sigerio, Aristóteles es el filósofo por excelencia, el genial fundador de la filosofía. Su autoridad filosófica no tiene igual. En el terreno racional. Sigerio nunca contradice abiertamente la doctrina de Aristóteles, cuya solución siempre debe ser preferida antes que cualquiera otra. Filosofar es ante todo investigar lo que Aristóteles y los demás filósofos piensan acerca de un problema.[2]

El título de «averroísta», unido a su interés en la investigación filosófica independientemente de la teología, han hecho que frecuentemente se le atribuya a Sigerio la doctrina de la «doble verdad».[3] Tal atribución es un anacronismo, pues hasta donde sabemos nadie en el siglo XIII sostuvo esa doctrina. Lo que sí es cierto es que Sigerio siempre insistió en el derecho de la filosofía a seguir el camino de la investigación racional hasta sus últimas consecuencias, aun cuando luego fuese necesario declarar que, en vista de que las conclusiones de la razón contradecían los datos de la fe, era necesario abandonar las primeras y aceptar los últimos. En consecuencia, si bien en el campo filosófico Sigerio era un racionalista estricto, en el campo de la teología se veía reducido al fideísmo. Al parecer, sus afirmaciones eran sinceras, y Sigerio era un cristiano convencido. Pero a pesar de ello su dicotomía entre la fe y la razón amenazaba echar abajo todo el edificio de la escolástica, que se basaba precisamente en la presuposición —unas veces explícita y otras no— de que, si bien hay verdades que resultan inaccesibles a la razón, tales verdades no son contrarias a la razón, sino que se encuentran por encima de ella, de modo que la razón, si bien no puede descubrirlas, tampoco puede contradecirlas. Luego, la primera razón por la que el aristotelismo extremo era inaceptable para los teólogos era su insistencia en la independencia de la filosofía, que debía proseguir su camino libre de toda consideración de orden teológico.

El segundo punto de conflicto entre Sigerio y la ortodoxia fue la cuestión de la eternidad del mundo. Dado su concepto aristotélico de

2 F. van Steenberghen, *Les oeuvres et la doctrine...*, pp. 166-167.
3 Gilson, *La filosofía...*, II, 231.

un primer motor inmóvil, Sigerio se siente obligado por necesidad racional a afirmar que los efectos de un Dios eterno son también eternos, y que por tanto todas las «sustancias separadas» son eternas. Por tanto, el mundo, el tiempo, el movimiento, la materia y el alma deben ser eternas según los dictados de la razón.[4] Frente a esta posición, como hemos dicho anteriormente, San Buenaventura afirmaba que la eternidad del mundo era absurda, mientras que Santo Tomás, al tiempo que negaba que lo fuese, sí afirmaba que la razón podía ofrecer argumentos en contra de tal eternidad.[5]

En tercer lugar, Sigerio seguía la doctrina según la cual el movimiento cíclico de los astros determina el movimiento de los seres terrestres, y en consecuencia toda la historia es como un ciclo que se repite una y otra vez.[6] Como era de esperarse, tal doctrina, que contradecía el libre albedrío y suponía que la actual era cristiana sólo constituía una de tantas que habían existido antes y se repetirían después, era totalmente inaceptable para los teólogos.

Por último,[7] la doctrina que les valió a Sigerio y a sus seguidores el título de «averroístas latinos» fue la de la unidad del intelecto agente.[8] El alma intelectiva o racional —a diferencia de la vegetativo-sensitiva— es una, universal y eterna. De hecho, dentro del marco metafísico que

4 En algunos de estos puntos, que se oponían abiertamente a la ortodoxia, Sigerio se mostró vacilante. Véase van Steenberghen, *Les oeuvres et la doctrine...*, p. 130. Véase también T.P. Bukowski, «The Eternity of the World according to Siger of Brabant: Probable or Demonstrative?» *RThAM*, 36 (1969), 225-29.

5 Los textos pertinentes han sido traducidos al inglés por C. Vollert y otros, *St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventure on the Eternity of the World* (Milwaukee, 1964). Sobre otros autores que sostenían opiniones semejantes, véase H. Schmieja, *Das Problem der Ewigkeit der Welt in drei anonymen Kommentaren zur Physik des Aristoteles* (Cologne, 1978).

6 Van Steenberghen, *Les oeuvres et la doctrine...*, pp. 140-142.

7 También se ha acusado a Sigerio de negar la providencia divina. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, deuxième édition, Vol. I (Louvain, 1911), pp. 165-168. Pero frente a esto véase van Steenberghen, *op. cit.*, p. 128, n. 1; y J.J. Duin, *op. cit.* Este último concluye (p.458) que «Sigerio es perfectamente ortodoxo en este punto».

8 También en este punto se ha discutido si Sigerio sostuvo realmente hasta el fin la doctrina que se le atribuye. Pero aquí parece ser más difícil exonerarle de sostener opiniones contrarias a la ortodoxia cristiana —siempre, naturalmente, dentro del marco de la razón, pues por fe Sigerio admitiría la multiplicidad de los intelectos agentes y la inmortalidad personal. Véase Gilson, *La filosofía...*, Vol. II, pp. 230-240. La cuestión depende de la autenticidad del capítulo VII del tratado *De anima intellectiva*. Véase van Steenberghen, *Les oeuvres et la doctrine...*, pp. 150-152. Este último sostiene que, ante la crítica de Santo Tomás, Sigerio modificó su doctrina, acercándola más a la ortodoxia. Véase, en sentido contrario, E. Gilson, *Dante et la philosophie* (Paris, 1939), pp. 316-325. Véase también B.C. Bazán, «La unión entre el intelecto separado y los individuos, según Sigerio de Brabante», *PatMed*, 1 (1975), 5-35.

Sigerio ha adoptado, el alma, ser netamente inmaterial, no puede ser múltiple, pues una forma inmaterial no es capaz de multiplicación.[9] En consecuencia, en el ser humano, además del cuerpo y el alma vegetativo-sensitiva, hay una sustancia espiritual universal, común a todos, que es el alma intelectiva. Aunque en su función en cada uno de nosotros esta alma intelectiva se nos presenta como individual y nuestra, el hecho es que el alma de todos es una sola, y su individuación en cada uno de nosotros es sólo aparente y pasajera. El alma racional no está unida sustancialmente al individuo, sino sólo accidental y operativamente. Al morir el humano, su alma racional regresa a su unidad original, que al parecer Sigerio identifica con Dios.[10] Esta posición, que Sigerio toma directamente de Averroes, fue la razón por la que Tomás le dio el título de «averroísta»,[11] y el punto crucial de la oposición de los teólogos a las doctrinas de Sigerio y sus seguidores.

Boecio de Dacia

El más conocido seguidor de Sigerio fue Boecio de Dacia,[12] a quien algunos manuscritos de la condenación de 1277 colocan junto a Sigerio. Aunque la mayoría de sus obras permanece aún inédita, en fecha relativamente reciente se han publicado dos tratados suyos de interés para nuestra historia: el *Del sumo bien*[13] y el *De la eternidad del mundo*.[14]

9 Compárese este problema con el que plantea Tomás al tratar de explicar la individuación de los ángeles. Puesto que la composición de éstos no es hilemórfica, Tomás se siente obligado a concluir que cada ángel constituye una especie.

10 Tal es la interpretación de B. Nardi, «Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante», *GCFilIt*, XVII (1936), pp. 26-35; XVIII (1937), pp. 160-164.

11 Van Steenberghen, *Les oeuvres et la doctrine...*, p. 181.

12 A. Chollet, «Boèce de Dacie», *DTC*, II, 922-924; Gilson, *La filosofía...*, Vol. II, pp. 240-243. Algunos de los puntos principales de su doctrina se discuten en A. Maurer, «Boethius of Dacia and the Double Truth», *MedSt*, 17 (1955), 233-39; F. Sassen, «Boëthius von Dacië en de theorie van de dubbele waarheid», *StCath*, 30 (1955), 262-73; E. Gilson, «Boèce de Dacie et la double vérité», *AHDLMA*, 30 (1955), 81-99; P. Michaud-Quantin, «La double vérité des Averroïstes: Un texte nouveau de Boèce de Dacie», *Theoria*, 22 (1956), 167-84.

13 Ed. M. Grabmann, «Die Opuscula *De Summo Bono sive de vita philosophi* und *De somniis* des Boetius von Dacien», AHDLMA., VI (1932, pp. 287-317. Véase también M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung: Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren* (Munich, 1931).

14 Ed. G. Sajó, *Boetii de Dacia tractatus De aeternitate mundi* (Berlin, 1964); G. Sajó, *et al.*, eds. *Boethii Daci Opera*, (Hauniae, 1969, 1972). Otra obra de Boecio ha sido editada por M. Grabmann, «Texte des Martinus von Dacien und Boetius von Dacien zur Frage nach dem Unterschied von *essentia* und *existentia*», en *Miscellanea philosophica R.P. Josepho Gredt... oblata* (Roma, 1938), pp. 7-17. Véase R.C. Dales, «Maimonides and

El primero de estos tratados versa sobre la vida filosófica como el sumo bien que el humano puede alcanzar. Su contenido es prácticamente idéntico al de los mejores tratados éticos de la antigüedad pagana, salvo que Boecio, siguiendo la pauta de Sigerio, afirma que, si bien la vida filosófica es el sumo bien dentro del marco de esta vida y de la razón humana, hay otro bien aún superior en la bienaventuranza que la fe promete para la vida futura. En el segundo tratado Boecio expone una larga serie de argumentos contra la eternidad del mundo y a favor de ella, para concluir que la razón humana no puede probar una cosa ni la otra, y que la fe cristiana es la base sobre la cual ha de afirmarse que el mundo es «nuevo» y no eterno.[15] De allí pasa Boecio a refutar los argumentos ya expuestos, según el método escolástico. La impresión final del tratado, al igual que la de toda la obra de Boecio, es que nos encontramos aquí ante un racionalismo estricto en materia de filosofía que cede el paso al fideísmo en cuestiones de fe.

La condenación de 1277

Como era de esperarse, la primera oposición al aristotelismo extremo de Sigerio y Boecio de Dacia vino de los teólogos agustinianos. En los años 1267 y 1268, en sus conferencias *Sobre los diez mandamientos* y *Sobre los dones del Espíritu Santo*. Buenaventura comenzó a atacar las tesis aristotélicas, y en el año 1273, en sus conferencias *Sobre el Hexámeron*, defendió el ejemplarismo agustiniano. En el entretanto, en el año 1270, Santo Tomás compuso su tratado *De la unidad del intelecto*, en el que atacaba la doctrina de la unidad del intelecto agente tal como la proponía Sigerio, y llamaba «averroístas» a quienes la sostenían.[16] Por otra parte, en esa misma época tenía lugar la ruptura entre Tomás Aquino y los teólogos conservadores que hemos llamados «agustinianos», de modo que se perfila claramente, entre los conservadores agustinianos y los aristotélicos extremos, la posición intermedia de Santo Tomás.

En vista de los debates surgidos, Esteban Tempier, obispo de París, condenó a fines de 1270 una lista de trece errores del aristotelismo extremo, que giraban alrededor de la eternidad del mundo, la negación

Boethius of Dacia on the Eternity of the World», *NSch*, 56 (19822), 306-19; H. Roos, «Der Unterschied zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaft nach Boetius von Dazien», en P. Wiplpert, ed., *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter* (Berlín, 1968), 105-20.

15 *Ibid.*, p. 51.

16 F. van Steenberghen, *Le mouvement...*, p. 301.

de la divina providencia, la unidad del alma racional y el determinismo.[17] A pesar de esta acción episcopal, y aunque aun en la Facultad de Artes los que se oponían a Sigerio eran la mayoría, el debate no cesó en la Universidad de París. Como resultado de ello, el Papa Juan XXI le pidió a Tempier que estudiase la situación y le rindiese un informe. En lugar de esto, el obispo de París reunió una comisión que preparó una lista de 219 proposiciones, que Tempier condenó formalmente en 1277.

Como hemos dicho anteriormente, esta condenación del aristotelismo alcanzaba no sólo a Sigerio y los suyos, sino también al aristotelismo moderado de Santo Tomás. Se trataba no sólo de un intento de someter a los «artistas» a la autoridad de los «teólogos» dentro de la estructura universitaria, sino también de una intervención de la autoridad jerárquica para imponer el agustinismo conservador en perjuicio del aristotelismo moderado de los tomistas.[18]

Ya hemos visto que, dado el ímpetu del tomismo y el vigor con que la Orden de Predicadores lo defendió, la condenación de 1277 no pudo evitar el triunfo final de la doctrina de Santo Tomás —a quien en todo caso no podía tocar en su persona, pues había muerto tres años antes. Empero, el caso de Sigerio y Boecio fue distinto. Ambos se vieron forzados a salir de Francia y dirigirse a Roma aun antes de que su condenación fuese oficial. Allí fueron condenados a encarcelamiento por el resto de sus días. Sigerio murió en Orvieto, asesinado por un loco, y Boecio desapareció de los anales históricos.

Supervivencia del aristotelismo extremo

A pesar de la condenación de 1277, el aristotelismo extremo persistió tanto en París como en Italia. Estos nuevos aristotélicos iban más lejos que Sigerio y Boecio, pues eran verdaderos averroístas que aceptaban y defendían toda la doctrina del Comentarista, inclusive su aseveración según la cual la fe es inferior a la razón y ha de supeditarse a ella —posición ésta diametralmente opuesta a la de Sigerio y Boecio. Al igual que los dos desafortunados maestros de París, estos «averroístas latinos» —que sí merecen este título— enseñaban la unidad del intelec-

17 *Ibid.*, p. 266.

18 T. de Andrés Hernansanz, «Un problema de hoy hace setecientos años: En torno a los acontecimientos de París de 1277», *CuadSalFil*, 4 (1977), 5-16; V. Muñoz Delgado, «La lógica en las condenaciones de 1277», *CuadSalFil*, 4 (1977), 17-39; J. Châtillon, *L'exercise du pouvoir doctrinal dans la chrétienté du XIIIe siècle: Le cas d'Étienne Tempier* (París, 1978); R. Hissette, «Étienne Tempier et ses condamnations», *RThAM*, 47 (1980), 231-70.

to agente, la creación eterna y el determinismo moral. En París, esta doctrina parece haber desaparecido con la muerte de Juan de Jandum (1328); pero en Italia persistió hasta el siglo XVII. En Padua, en el siglo XVI, esta interpretación averroísta de Aristóteles entró en conflicto con la de los seguidores de Alejandro de Afrodisia, pues, mientras los averroístas sostenían la existencia del intelecto agente universal, los «alejandristas» la negaban e interpretaban a Aristóteles en términos materialistas.[19]

19 F. van Steenberghen, «Averroism, Latin», *Encyclopaedia Britannica* (1968), II, 829-893; A. Chollet, «Averroïsme», *DTC*, I, 2628-2630. Este último autor sigue la interpretación tradicional de Sigerio, a quien toma por verdadero averroísta.

XII

La teología oriental hasta la caída de Constantinopla

Cuando en el capítulo VII dejamos la teología oriental para discutir el desarrollo del pensamiento cristiano en el occidente, Constantinopla quedaba en manos de los cruzados occidentales, Rusia bajo el poder de los mongoles, y las antiguas sedes de Jerusalén, Antioquía y Alejandría —así como la casi totalidad de los nestorianos y monofisitas— supeditadas a los musulmanes. Esta situación, que cambió sustancialmente sólo en los casos de Constantinopla y Rusia, es el contexto dentro del cual se forjó la teología oriental durante el período que debemos ahora estudiar. Fue una época aciaga para el cristianismo oriental. La Iglesia Bizantina se veía obligada a preguntarse si sus peores enemigos eran los turcos o los cristianos occidentales. Rusia, dividida como estaba en pequeños principados, atraía la codicia de sus vecinos occidentales, quienes invadieron el país y establecieron una zona de influencia romana. A la larga, Rusia lograría consolidarse hasta formar un reino unido; pero la Constantinopla cristiana quedaría transformada en la musulmana Istambul.

La teología bizantina

Durante los últimos doscientos cincuenta años de la existencia de Constantinopla, la teología bizantina se vio dominada por la cuestión de las relaciones con el occidente. Esto se debió mayormente a la difícil situación política de Bizancio, cuyos emperadores se vieron forzados a sostener un delicado equilibrio entre sus dos poderosos vecinos: los turcos al oriente, y la Europa latina al occidente. Esto puede verse en las siguientes instrucciones que un emperador bizantino dejó a su hijo:

> Los turcos temen sobre todas las cosas nuestra unión con los cristianos occidentales... Por lo tanto, cuando quieras inspirarles terror, hazles saber que vas a reunir un concilio para llegar a un entendimiento con los latinos. Piensa siempre en tal concilio, pero cuídate de reunirlo, porque los nuestros, según parece, son incapaces de someterse a las condiciones necesarias para la paz y la concordia debido a su preocupación por llevar a los occidentales de nuevo a la antigua unión que existía entre ellos y nosotros. Tal unión no puede realizarse. Luego, un concilio no tendría más resultado que el de aumentar nuestra separación y dejarnos a la merced de los turcos.[1]

Esta predicción probó ser cierta, pues escasamente catorce años después que el Concilio de Florencia declaró solemnemente la unión de las iglesias, Constantinopla fue tomada y saqueada por los turcos.

Puesto que la política imperial había ejercido tradicionalmente una gran influencia sobre la Iglesia Bizantina, la importancia capital que tenía la cuestión de la unión con Roma desde el punto de vista político llevó a esa cuestión a eclipsar toda otra preocupación teológica. Durante dos y medio siglos la teología bizantina se vio envuelta en constantes y amargas controversias entre quienes favorecían la unión y quienes se oponían a ella. Esto llevó a una situación semejante a la de la controversia iconoclasta, pues lo emperadores se vieron a menudo obligados a sostener una posición impopular, y resultaron incapaces de hacer cumplir su voluntad por el pueblo, los monjes, y los diversos dignatarios eclesiásticos que se encontraban fuera de la esfera de influencia política de Constantinopla. Los principales defensores de la unión con Roma eran hombres tales como el patriarca Juan Veccus, cuyas posiciones teológicas seguían muy de cerca los requerimientos

1 Manuel Paleólogo a su hijo Juan VIII, citado por Zananiri, *Histoire*, p. 242.

de la política imperial.[2] A excepción de tales hombres y sus seguidores inmediatos,[3] la inmensa mayoría del pueblo, así como de los teólogos, se oponía a la unión con Roma. Algunos llegaban a afirmar —quizá recordando los acontecimientos de la Cuarta Cruzada— que si en alguna ocasión el occidente llegase a enviar una supuesta ayuda a Constantinopla esto sería para destruirla más que para salvarla.[4]

Por otra parte, muchos de los teólogos que se oponían a la unión con Roma resultaban ser tan carentes de originalidad como sus opositores. Hombres tales como el patriarca Germán II de Constantinopla[5] y el emperador Teodoro II Lascaris[6] —ambos en realidad residentes en Nicea, pues en su tiempo Constantinopla estaba en manos de los cruzados— se contentaban con repetir los viejos argumentos de la época de Focio. Por tanto, las cuestiones discutidas eran en esencia las mismas de épocas anteriores: el *Filioque*, el uso de panes ázimos en la eucaristía, y la primacía romana.

En dos ocasiones las autoridades civiles y eclesiásticas del oriente y el occidente lograron la unión formal de sus respectivas iglesias: en el Concilio de Lyón en 1274, y en el de Ferrara-Florencia en 1439. Pero en ambos casos la oposición del pueblo fue tal que las decisiones de los concilios nunca fueron llevadas a la realidad. El intento de 1274 comenzó a perder fuerza cuando el clero bizantino se negó a aceptar las decisiones del concilio, y fracasó rotundamente cuando el Papa Nicolás III ripostó exigiendo más concesiones por parte de los orientales. Las decisiones de 1439 se debatían todavía cuando los turcos tomaron a Constantinopla; pero ya en esa fecha resultaba claro que este nuevo intento de unión tampoco tendría buen éxito. En el 1443 los patriarcas de Alejandría, Antioquía y Jerusalén condenaron las decisiones del concilio, que antes habían aceptado. Poco después todas las iglesias orientales que no estaban bajo el dominio político de Constantinopla hicieron lo propio.[7]

2 Varias de sus obras se encuentran en *PG*, XCLI. Otras referencias a ediciones más completas y recientes pueden verse en H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischer Reich* (München, 1959), p. 683.

3 Los principales seguidores de Veccus fueron Constantino Melitionita (Beck, *Literatur*, pp. 683-84) y Teoctisto de Adrianápolis (*Ibid.*, pp. 684-85).

4 Citado en Zananiri, *Histoire*, p. 241.

5 Véase Beck, *Literatur*, pp. 667-68.

6 *Ibid.*, pp. 673-74.

7 Zananiri, *Histoire*, pp. 246-47; J. Gill, *The Council of Florence* (Cambridge, 1959); J. Macha, *Ecclesiastical Unification: A Theoretical Framework together with Case Studies from the History of Latin-Byzantine Relations* (Roma, 1974).

Fue en la controversia hesicástica o palamita que la cuestión de las relaciones con el occidente tomó un giro original, pues en ella el escolasticismo occidental chocó con el misticismo oriental.[8] Los orígenes del movimiento hesicástico —así llamado porque sus seguidores vivían en silencio santo, *én êsyjía*— se remontan a los orígenes mismos del cristianismo bizantino, o por lo menos a los tiempos de Simeón Neoteólogo.[9] Pero la controversia misma surgió cuando algunos teólogos que habían estudiado el escolasticismo occidental comenzaron a utilizar sus métodos para ridiculizar ciertas prácticas ascéticas que gozaban de gran popularidad en algunos monasterios bizantinos.

Al parecer, fue Gregorio de Sinaí quien introdujo en los monasterios bizantinos las prácticas que después serían tan discutidas. Gregorio visitó el monte Atos y varios monasterios constantinopolitanos durante el siglo XIV, y allí introdujo un método para lograr el éxtasis que consistía en sentarse con la barbilla apoyada sobre el pecho, mirarse el ombligo, y detener la respiración lo más posible mientras se repetía constantemente «Señor Jesucristo, ten misericordia de mí.»[10] Haciendo esto durante un período prolongado, al tiempo que apartaba su espíritu del entendimiento, y lo llevaba hacia el corazón, el místico hesicasta lograba el éxtasis, y se veía entonces rodeado de la misma luz divina e increada que los discípulos vieron en el monte Tabor.

Estas doctrinas atrajeron la burla de Barlaam, un monje calabrés versado en el aristotelismo y en el escolasticismo occidental.[11] Barlaam favorecía la unión con Roma, y a fin de facilitar esa unión afirmaba que es imposible saber si el Espíritu Santo procede sólo del Padre, o del Padre y el Hijo. De este modo, la cuestión del *filioque* quedaba relegada al plano de las preguntas a las que no puede darse respuesta. Tal agnosticismo no era del agrado de varios teólogos bizantinos, entre ellos Gregorio Palamas, quien refutó a Barlaam. Luego, aun antes de la controversia hesicástica, había habido diferencias entre Barlaam y Palamas.

Los monjes hesicastas acudieron a Gregorio Palamas en busca de apoyo contra los ataques de Barlaam. Gregorio acudió en su ayuda, pero al mismo tiempo logró hacer que la controversia se apartase de las dudosas prácticas ascéticas de los hesicastas, y se concentrase en los

8 Había, sin embargo, otros aspectos en la controversia hesicástica. Véase J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* (London, 1964), pp. 134-56.

9 Véase más arriba, pp. 213.

10 Véase su tratado *De quiet. et duobus orat. modis*, *PG*, CL: 1313-30, especialmente el capítulo 2.

11 Véase Beck, *Literatur*, pp. 717-19.

problemas teológicos envueltos. Barlaam negaba la existencia de una luz increada, puesto que tal luz tendría que ser el mismo Dios, y sería por tanto invisible. En respuesta a esto, Palamas establecía una distinción entre la esencia y las operaciones de Dios. Estas últimas no son creadas por ser manifestaciones de la sustancia divina. Si no existiesen tales manifestaciones, sería imposible conocer a Dios.

La controversia duró varios años. En términos generales, quienes favorecían la unión con Roma y estaban imbuidos en el escolasticismo occidental tomaron el partido de Barlaam y de su sucesor en la controversia, Gregorio Acindino,[12] mientras que quienes se oponían a esa unión tomaron el partido de Palamas y los hesicastas.[13] La situación se complicó al estallar una guerra civil en la que la cuestión del hesicasmo se vio envuelta —aunque sólo como un factor de menor importancia. Finalmente, en el 1351, un concilio sancionó la doctrina de los hesicastas y condenó a Barlaam y a Acindino. A partir de entonces, los cristianos orientales han contado a Palamas entre el número de sus santos.

Aunque la cuestión de las relaciones con Roma ocupaba el centro del escenario, los bizantinos se dedicaron también al estudio de la filosofía y las ciencias. Continuando la obra de Psellos,[14] hubo un despertar en el estudio de la antigüedad clásica que más tarde contribuiría al Renacimiento occidental. Junto a esto, se desarrolló un interés en el conocimiento astronómico y matemático de los persas, y esto a su vez dio nuevo ímpetu a la ciencia bizantina. Mientras Constantinopla se preparaba a morir, se dedicaba también a completar su herencia a las civilizaciones posteriores.[15]

El fin no llegó sin anunciarse. Los bizantinos sabían que toda esperanza estaba perdida; pero a pesar de ello no dejaron a un lado sus disputas internas. Alguien llegó a decir que diez mil turcos en pie de guerra no harían tanto ruido como cien cristianos discutiendo asuntos teológicos.[16] La noche del 28 de mayo de 1453, esperando lo peor, el pueblo se reunió en la catedral de Santa Sofía para prepararse a morir. Esta fue la última ceremonia cristiana celebrada en la antigua catedral,

12 Sus cartas han sido editadas y traducidas por A.C. Hero (Washington, 1983).

13 La principal excepción fue Escolario, quien tomó el nombre monástico de Gennadio. Gennadio era conocedor de la teología de Santo Tomás, a quien tradujo al griego. Pero a pesar de ello era un convencido palamista y opositor a la unión con Roma. Véase Beck, *Literatur*, pp. 760-63; M. Jugie, «Georgios Scholarios et saint Thomas d'Aquin», en *Mélanges Mandonnet*, XIII, 423-40.

14 Véase arriba, p. 214.

15 Tatakis, *Filosofía*, pp. 219-47; 264-84.

16 Citado en Zananiri, *Histoire*, p. 248.

pues esa noche los turcos lograron introducirse a través de las murallas de la ciudad. Siguieron tres días de incendio y saqueo, tras los cuales el sultán entró en triunfo en la antigua ciudad de Constantino y dedicó al Profeta el viejo santuario en que el nombre del Salvador había resonado por mil años.

La iglesia rusa

La invasión de los mongoles dejó a Rusia en un estado de caos. Ciudades completas fueron destruidas para nunca levantarse de nuevo. Por siglos el país quedó dividido en pequeños principados, todos bajo el gobierno indirecto de los mongoles. Paulatinamente algunos de éstos —y especialmente Moscú— lograron la hegemonía sobre los demás, y así establecieron los cimientos políticos de la Rusia de los zares. Pero este proceso tomó dos y medio siglos, es decir, todo el período que estamos ahora estudiando, y que los historiadores han dado en llamar «el medioevo ruso».[17]

El impacto del medioevo ruso sobre la vida de la iglesia fue doble: por un lado la fortaleció, mientras por otro la debilitó. El medioevo ruso fortaleció la vida de la iglesia por cuanto ésta vino a ser ahora el principal lazo de unión que abarcaba a todos los rusos como un solo pueblo. La iglesia se tornó símbolo de la nacionalidad rusa. El arte popular de la época da testimonio de una profunda piedad. El movimiento monástico floreció y cobró ciertos rasgos que son típicamente rusos. Cuando la nación surgió de su medioevo, se consideraba a sí misma heredera, no sólo del antiguo reino de Kiev, sino también del difunto Imperio Bizantino —de su emperador y de su patriarcado, así como de su título «nueva Roma».

Pero el medioevo ruso también debilitó a la iglesia. Los albores del pensamiento teológico que hemos discutido en un capítulo anterior[18] nunca llegaron a lo que debió haber sido su culminación natural. Casi toda la literatura que el medioevo ruso nos ha dejado consiste en leyendas hagiográficas colmadas de acontecimientos milagrosos, y buena parte del resto de esa literatura consiste en crónicas de gran interés para el historiador, pero casi totalmente carentes de reflexión

17 Sobre el origen de este término, véase G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind: The Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1966), p. 3. Sobre la historia general del período, véase A.M. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte* (Wien, 1950), pp. 63-147.

18 Véase arriba, p. 219-220.

teológica. La decadencia de las letras y del conocimiento en general fue tal que uno de los más famosos monasterios, que contaba con una de las mejores bibliotecas de toda Rusia, no poseía del Antiguo Testamento más que el libro de Jeremías, y contaba entre sus manuscritos bíblicos dos libros obviamente apócrifos. Aún más, el arzobispo Gennadio de Novgorod, al escribir a este mismo monasterio, incluye entre los libros de la Biblia una colección de fragmentos de un autor de comedias ateniense del siglo IV antes de Cristo.[19]

Sin lugar a dudas, lo más interesante del desarrollo teológico del medioevo ruso es el surgimiento de dos sectas, la de los Strigolniks en el siglo XIV,[20] y la de los Judaizantes en el XV.[21] Los Strigolniks —el origen de cuyo nombre no es claro— parecen haber partido de una severa crítica al clero por cobrar por ordenaciones y otros servicio eclesiásticos. Su profundo sentido de la indignidad del clero les llevó a apartarse de los sacramentos, y a subrayar el estudio de las Escrituras y la religiosidad personal. Esto a su vez les llevó a la práctica de confesar sus pecados a la tierra —práctica ésta que tiene una larga historia en la religiosidad rusa, aun antes de la llegada del cristianismo al país. Por tanto, un movimiento que nació como una protesta por parte de personas relativamente cultas contra los abusos del clero terminó regresando a antiguas formas de religiosidad precristianas. El origen de los Judaizantes es tan incierto como el de los Strigolniks, y es muy posible que el nombre que se les da no sea del todo justo. Sus opositores les acusan de negar la divinidad de Cristo, la venida pasada del Mesías, y la Trinidad, así como de negarse a honrar la cruz, las imágenes y los santos. También se dice que celebraban el sábado en lugar del domingo. Lo que sí es del todo cierto es que los Judaizantes estudiaban la Biblia y los escritos de los santos con un espíritu más crítico que el de los cristianos ortodoxos. Luego, es muy posible que estos dos movimientos sectarios hayan sido en realidad intentos por parte de una minoría relativamente culta de renovar una iglesia que había caído en el oscurantismo y la corrupción.

19 Fedotov, *The Middle Ages*, pp. 32-33.

20 *Ibid.*, pp. 113-48.

21 B. Barain, «La logique dite des Judaïsantes», *RevEtSl*, XIX (1930), pp. 315-29; R.A. Klostermann, *Probleme der Ostkirche: Untersuchungen zum Wesen und zur Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche* (Göteborg, 1955), pp. 221-22.

La teología nestoriana y monofisita

Durante los últimos siglos de la Edad Media, el curso de la teología nestoriana fue casi una simple continuación de la teología de los siglos anteriores.[22] La mayor parte de la producción literaria consiste en traducciones, poesía devocional, y otros materiales canónicos y litúrgicos. El principal teólogo de la época fue Ebedjesús bar Berika,[23] poeta y erudito[24] cuyo *Libro de la perla sobre la verdad de la doctrina cristiana*[25] es una obra notable de teología sistemática. Este tratado se divide en cinco secciones, que tratan respectivamente sobre Dios, la creación, cristología, los sacramentos, y escatología. La tercera sección es la que más nos interesa aquí, debido a la importancia crucial que tiene la cuestión cristológica en los desacuerdos entre los nestorianos y otros cristianos. Aquí, Ebedjesús expone una teología típicamente antioqueña en la que el hombre asumido por el Verbo es como un templo en el que mora la divinidad. Su imagen favorita es la de una perla en la que brilla el sol, y en la que uno puede por tanto ver la luz del sol, pero que no es el sol mismo. Otro punto digno de mención es que, al nombrar los patriarcas de la iglesia cristiana, Ebedjesús afirma que el patriarca de Roma tiene el sitio de honor entre sus colegas. Esto parece indicar que los esfuerzos que Roma hacía entonces por atraerse al resto de la cristiandad hacían impacto aun en el principal teólogo nestoriano.[26]

La teología monofisita de la Iglesia Copta se manifiesta en obras de exégesis,[27] polémica,[28] y breves resúmenes de la fe cristiana.[29] Pero en todas estas obras la originalidad es escasa.

---

22 Véase arriba, pp. 222-224.

23 F. Nau, «Ebedjesus bar-Berika», *DTC*, IV, 1985-86.

24 Su poema *El Paraíso* le ganó el título de poeta, mientras que el de erudito lo mereció por su *Catálogo de autores nestorianos y de sus obras*.

25 Ed. Mai, *SVNC*, X, 317-66.

26 Otro teólogo nestoriano digno de mención es el patriarca Timoteo II, quien reinó a principios del siglo XIV, y nos ha dejado una obra *Sobre las siete bases de los misterios eclesiásticos*. Este libro resume la teología sacramental de la Iglesia Nestoriana. Véase W. de Vries, «Timotheus II (1318-32) über die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse», *OrChr*, VIII (1942), pp. 40-94.

27 Especialmente las de Jaradj Ibn al'Assal, quien en el siglo XII comentó casi todo el Nuevo Testamento, M. Jugie, «Monophysite (Eglise Copte)», *DTC*, X, 2270.

28 Fadail Ibn al'Assal, hermano del anterior, fue un hábil polemista y estudioso de las tradiciones canónicas. Abul-Barakat Ibn Kabar escribió una *Respuesta a los musulmanes y judíos*. E. Tisserant, «Kabar, Abul-Barakat Ibn», *DTC*, VIII, 2295.

29 El principal de éstos es el libro de Kabar *Lámpara de las tinieblas*, que intenta resumir todo el conocimiento que pueda serle útil a un sacerdote cristiano, desde la doctrina de la creación hasta la construcción de iglesias. Tisserant, «Kabar», 2293-94.

La Iglesia de Etiopía mostró más vitalidad y originalidad que la Copta, aunque constitucionalmente dependía de ella. En el siglo XII, Etiopía comenzó a surgir de un largo período de caos y luchas internas. Esto se logró mayormente con la llegada al poder de la dinastía salomónica. Puesto que varios monjes habían coadyuvado a ese cambio político, se les dieron amplios privilegios y extensiones de tierra. En cierto sentido, esto revitalizó la actividad monástica y erudita. Pero el resultado neto de la nueva situación no fue una vida eclesiástica unida y dinámica, sino más bien la continua discusión de cuestiones sin importancia que a la larga llevaron a acusaciones mutuas de herejía y amargas controversias. No podemos discutir aquí todos los detalles de estas controversias, que a menudo fueron exacerbadas por consideraciones de orden político. Baste decir que los principales puntos que se discutían eran la observancia del día del Señor, la presencia corporal de Cristo en la eucaristía, el sentido en que el ser humano fue creado «a imagen de Dios», y el culto debido a María y a la cruz.[30]

Aunque la Iglesia Jacobita se vio a menudo dividida,[31] el hecho de que Siria estaba viviendo un período de renovada vida política e intelectual[32] le permitió a esa iglesia producir uno de sus más distinguidos teólogos, Gregorio Bar Hebreo.[33] Hijo de un judío convertido —y de aquí el nombre de Bar Hebreo—, Gregorio estudió en Antioquía y Trípoli, y por último llegó a ocupar un alto cargo en la Iglesia Jacobita.

---

30 La controversia sobre el día del Señor fue en parte una excusa que utilizó el rey Amda-Sion para aplastar la oposición de ciertos monjes que le acusaban de inmoralidad —entre ellos un tal Anorio. Puesto que estos monjes eran poderosos, y su afirmación de que el domingo cristiano había suplantado el sábado judío no era popular entre las masas, el rey aprovechó esta coyuntura para atacar a los monjes. Véase E. Coulbeaux, «Ethiopie (Eglise de)», *DTC*, V, 939. La presencia corporal de Cristo en la eucaristía era negada por razones trinitarias por los miguelitas —seguidores de Za Miguel— y por otras razones por los «herejes del Monte Sión» —es decir, aquellos que rechazaban el realismo eucarístico del convento del Monte Sión. Los Miguelitas también afirmaban que la creación del humano a imagen de Dios debía ser interpretada alegóricamente. El culto a María y a la cruz era rechazado por los estefanitas, que parecen haber florecido a principios del siglo XV, y fueron perseguidos hasta tal punto que a fines de ese siglo ya habían desaparecido. Véase C. Santi, «Etiopia», *EncCatt*, V. 690. Sobre otra controversia más, véase Y. Beyene, *L'unzione di Cristo nella teologia Etiopica: Contributo di ricerca su nuovi documenti etiopici inediti* (Roma, 1981).

31 Esto se debió mayormente a cuestiones políticas, pues las tierras en que los Jacobitas eran más numerosos no pertenecían a un solo gobierno. G. de Vries, «Giacobiti», *EncCatt*, VI, 315.

32 Véase P. Kawerau, *Die Jakobitische Kirche im Zeitalter der Syrischen Renaissance* (Berlin, 1955), especialmente las pp. 49-66.

33 F. Nau, «Bar Hébraeus, Grégoire Abûlfarge», *DTC*, II, 401-6. Su *Candélabre du sanctuaire* se puede ver en *PO*, XXII:4; XXIV:3; XXVII:4; XXX:2,4; XXXI:1.

Puesto que este cargo le obligaba a viajar, Gregorio pudo visitar varias bibliotecas y así reunir un vasto conocimiento hasta entonces disperso. En filosofía, se hizo seguidor convencido de Aristóteles, a quien parece haber conocido mayormente a través de comentaristas árabes. Su importancia para la historia de la teología se encuentra en su obra como compilador y en sus opiniones en el campo de la cristología. En este último campo, Gregorio propuso una nueva fórmula,[34] al mismo tiempo que reconocía que buena parte de los desacuerdos cristológicos entre diversas ramas del cristianismo era más verbal que real.[35] Si su opinión en este último punto hubiera sido seguida, la triste historia de las divisiones del cristianismo por razones de detalles verbales bien podría haberse abreviado en varios siglos.

La Iglesia de Armenia, como su hermana Jacobita, se vio dividida por razones de índole política.[36] Mientras la Pequeña Armenia —en Asia Menor— se acercaba cada vez más a Roma, el resto de la comunión armenia rechazaba esta tendencia. Esto fue causa de constantes fricciones cuyo resultado final, después que el Concilio de Florencia intentó unir a los cristianos orientales con Roma, fue un cisma duradero entre los patriarcados de Sis, en la Pequeña Armenia, y Etchmiadzin, en Armenia propiamente dicha.[37] Como era de esperarse dadas las circunstancias, el principal teólogo de la Iglesia Armenia durante el siglo XIV, Gregorio de Datev, se dedicó a refutar las opiniones de los armenios que se habían unido a la Iglesia Romana.[38] Este es el propósito de su *Libro de preguntas*, donde trata de mostrar el error de sus adversarios planteando preguntas que no pueden contestarse a partir de las presuposiciones de esos adversarios. Así, por ejemplo, Gregorio pregunta a quienes afirman que hay en Cristo dos naturalezas:

> ¿...Cuál naturaleza de Cristo ha de adorarse? Si la divina, adoras como judío... si sólo la humana, caes en la blasfemia de adorar a un hombre...[39]

---

34 Su fórmula original era la frase «doble naturaleza» —no en el sentido de que haya dos naturalezas, sino de que la única naturaleza del Salvador era en cierto sentido «doble». Véase *BibOr*, II, 297.

35 *Ibid.*, 291.

36 M. Ormanian, *The Church of Armenia* (London, 1955), pp. 50-59.

37 L. Petit, «Armenie, Conciles», *DTC*, 1930-32.

38 H.A. Chakmakjian, *Armenian Christology and Evangelization of Islam: A Survey of the Relevance of the Christology of the Armenian Apostolic Church to Armenian Relations with its Muslim Environment* (Leiden, 1965), pp. 46-49.

39 Citado en *Ibid.*, p. 46.

En resumen, la principal característica de la teología oriental durante los últimos tres siglos del medioevo es el modo en que la cuestión de las relaciones con Roma tiende a eclipsar toda otra cuestión. Aunque no hemos pretendido repetir aquí el modo en que los acontecimientos se desarrollaron en cada una de las comuniones orientales, las consecuencias del Concilio de Florencia en todas las iglesias orientales fueron esencialmente las mismas que en la Iglesia Bizantina. De este modo, lo que pretendió ser una búsqueda de unidad fue en realidad un elemento divisivo introducido en la vida de iglesias que se encontraban ya en grandes dificultades debido a sus problemas locales. Luego, no ha de maravillarnos el que en el siglo XVI, cuando el cristianismo occidental se vio dividido por grandes debates teológicos, tales debates hayan encontrado eco en la iglesia oriental.

XIII

La teología occidental en las postrimerías de la Edad Media

Los últimos años del siglo XIII marcan el comienzo de la decadencia del medioevo después del punto culminante alcanzado en Inocencio III, Santo Tomás de Aquino y Buenaventura. Ya hemos dicho que Bonifacio VIII,[1] quien reclamaba para el papado inmensos poderes y privilegios, fue sin embargo el primero de una serie de Papas con quienes la autoridad de la sede romana comenzó a decaer. Tomás y Buenaventura murieron en el 1274. Juan Duns Escoto, el principal teólogo a quien estudiaremos en este capítulo, nació menos de una década antes. La importancia de Escoto es paralela a la de Bonifacio VIII, pues Escoto puede ser interpretado, bien como el punto culminante de la teología agustiniana, o bien como el comienzo de un proceso de desintegración que a la larga destruiría todo el edificio de la escolástica medieval.

---

1 Véase arriba, pp. 230-231.

Escoto murió en el 1308, y un año después la decadencia de la iglesia medieval se hizo manifiesta cuando el Papa estableció su residencia en Aviñón, donde el papado vino a ser un instrumento en manos de la corona francesa. Tal fue la situación durante casi tres cuartos de siglo (1309-1378). A fin de cubrir los gastos de su corte en Aviñón, los Papas de la época establecieron un sistema de impuestos eclesiásticos que hizo aparecer a toda la iglesia como culpable de simonía. Las nuevas naciones que iban naciendo en Europa comenzaron a dudar de la validez de una autoridad eclesiástica supuestamente universal que sin embargo parecía prestarse a todos los designios de la monarquía francesa —no debemos olvidar que era la época de la Guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra. Personas de profundo celo reformador tales como los franciscanos radicales —también llamados *fraticelli*— comenzaron a llamar al papado en Aviñón «la cautividad babilónica de la iglesia». El resultado neto de todo esto fue la pérdida de prestigio por parte del papado, que parecía haber llegado al máximo de su deterioro.

Y sin embargo, mayores indignidades habrían de seguir. En el 1378, cuando el papa regresó a Roma, los cardenales franceses sencillamente nombraron otro papa por cuenta propia. Esto dio origen al Gran Cisma de Occidente, que perduró hasta bien entrado el siglo XV (1378-1417). En consecuencia, toda la Europa occidental se vio dividida en su adhesión a dos —y hasta tres— papas distintos.

El movimiento conciliar surgió como una posible solución al Gran Cisma, y también como un modo de combatir la herejía y lograr la reforma general de la iglesia. Quienes proponían las ideas conciliaristas eran en su mayoría reformadores moderados que afirmaban que un concilio que representase a toda la iglesia tendría autoridad y poder para determinar quién era el verdadero papa, así como para sanar el cisma, renovar la iglesia, y destruir toda clase de herejía. El movimiento conciliar logró sus fines por cuanto el Concilio de Constanza —el mismo que condenó a Juan Hus— puso fin al cisma papal y así restableció el orden. Pero el conciliarismo mismo fracasó por cuanto el Concilio de Basilea (1431-1449) se dividió cuando el Papa intentó trasladarlo a Ferrara. Así, el resultado final de un movimiento que surgió a fin de subsanar la división de la iglesia fue el cisma dentro del movimiento mismo.

Sin embargo, el papado que así recuperó su posición de gobernante supremo del cristianismo occidental nunca volvería a alcanzar el poder que tuvo Inocencio III. Los Papas de la segunda mitad del siglo XV estaban embebidos en el espíritu del renacimiento italiano. Eran príncipes terrenos que luchaban en la arena política y militar en pro de la supremacía en la península italiana. Su interés se centraba en el embellecimiento de Roma, y esto a su vez les llevó a dedicar a las artes buena parte de sus recursos económicos y humanos. Mientras se oían clamores de reforma en Bohemia, Holanda, Inglaterra y otras partes de Europa, los papas sencillamente continuaban acumulando bienes y belleza en sus Estados. Algunos parecían tomar la guerra como un pasatiempo. Cuando Colón descubrió el Nuevo Mundo, Alejandro VI estaba demasiado ocupado en otros intereses para poder supervisar el trabajo misionero en las nuevas tierras, y por lo tanto colocó la responsabilidad misionera en hombros de los reyes de Portugal y España. Como consecuencia de todo esto, el papado perdió su lugar de suprema autoridad espiritual y de mediador en cuestiones políticas.

Ante el deterioro general de la autoridad espiritual de la iglesia, diversas personas buscaron distintas soluciones. Como ya hemos dicho, algunos creían que un concilio general —o una serie de ellos— podría reformar la iglesia y restaurar su perdido prestigio. Otros se inclinaban a dejar a un lado la iglesia y sus problemas, y seguían la vía mística como camino hacia la comunión personal con Dios. Por último, hombres tales como Hus, Wyclif y Savonarola buscaban una reforma más general, aun a sabiendas de que sus acciones les llevarían a un conflicto con las autoridades establecidas.

De los párrafos precedentes se sigue el bosquejo del resto de este capítulo: primero estudiaremos a Juan Duns Escoto, luego el movimiento conciliar —y su aliado teológico, el nominalismo—, después el misticismo de fines de la Edad Media, y por último los diversos intentos de reforma que anunciaron la gran Reforma del siglo XVI.

Juan Duns Escoto

Es poco lo que se sabe de la vida del hombre en quien la tradición del agustinismo franciscano llegó a su culminación.[2] Semejantes dificultades existen con respecto a sus obras, en las que los problemas textuales son muchos y muy complejos.[3] Esto, junto a su estilo difícil y

2 Las dudas incluyen la fecha de su nacimiento (posiblemente alrededor del año 1265), así como varios aspectos de su carrera académica y eclesiástica. Hay numerosos estudios de tales cuestiones. Como introducciones básicas véase: A.G. Little, «Chronological notes on the Life of Duns Scotus», *EngHistRev*, XLVII (1932), pp. 568-82; J.M. Martínez, *Vida breve y criteriología del Doctor Sutil Juan Duns Escoto* (Santiago de Compostela, 1957).

3 El primer volumen de la nueva edición crítica que se comenzó a publicar por la

su uso frecuente de distinciones sutiles, ha dado por resultado un desconocimiento general de su metafísica y su teología, así como frecuentes interpretaciones erróneas de la naturaleza y propósito de su obra. Duns Escoto mereció el título de «Doctor Sutil», por el que se le conoce comúnmente. Es cierto que sus distinciones socavaron buena parte de lo que había sido aceptado tradicionalmente. Pero su propósito no era la mera crítica con intención de destruir, sino más bien ofrecer una nueva síntesis que fuese profundamente agustiniana y franciscana y que sin embargo tomase en cuenta los problemas planteados por la crítica de los aristotélicos a la teología tradicional. Aunque Escoto logró producir tal síntesis, las dificultades de su estilo, la nitidez del pensamiento de Santo Tomás, el uso que algunos teólogos posteriores hicieron de sus críticas a opiniones tradicionales, y la decadencia general de los años que siguieron a su muerte, fueron factores que evitaron que su pensamiento lograse la aceptación general de que Santo Tomás llegó a gozar.

A pesar de la sutileza de sus distinciones. Escoto es un teólogo típicamente franciscano por cuanto para él la teología es una disciplina práctica.[4] Esto no quiere decir que tenga que ser directa y sencillamente aplicable a lo que hoy llamamos cuestiones «prácticas», sino más bien que el propósito de la teología es llevar al ser humano hacia el fin para el que ha sido creado.[5]

El primer punto en el que Escoto se ve en la necesidad de ofrecer una alternativa que evite tanto los problemas del tomismo como los del agustinianismo tradicional es la cuestión del objeto propio del conocimiento humano. La doctrina de la iluminación, sostenida por el agustinismo tradicional, había llevado al maestro parisiense Enrique de Ghent a la conclusión de que Dios es el objeto propio del intelecto humano, pues si el verdadero conocimiento consiste en la presencia de ideas eternas en nuestra mente, se sigue que ese conocimiento no es otra cosa que la presencia de Dios mismo. Por otra parte, la posición aristotélico-tomista lleva a la conclusión de que el objeto propio del intelecto humano es la esencia de cosas materiales. Cada una de estas dos posiciones envuelve serias dificultades. La de Enrique de Ghent parecería exigir la capacidad de tener un conocimiento de Dios directo

Comisión Escotista en 1950 dedica trescientas páginas a estos problemas. Más breve es la introducción de K. Balic, «Duns Scotus werken in het licht van de tekstkritiek», *CollFranNeer*, VII (1946), pp. 5-28. Balic es director de la Comisión Escotista.

4 *Ord., prol., pars* 5, *q.* 1-2 (ed. Comisión Escotista, I, 217).

5 Este el tema central de la excelente introducción al pensamiento de Scoto por B.M. Bonansea, *Man and His Approach to God in John Duns Scotus* (Nueva York, 1983).

e intuitivo, y que ese conocimiento fuese suficientemente claro como para que la mente pudiese contemplar en la esencia divina los objetos particulares y materiales. Contrariamente a lo que esta posición supone, nuestro conocimiento de Dios en nuestro presente estado no es directo ni primario, sino que llegamos a él a través del conocimiento de los objetos físicos. Por otra parte, la posición de Santo Tomás parecería negar la capacidad de la mente humana para el conocimiento de objetos más allá de lo material y particular. ¿Qué entonces del conocimiento de Dios? Una posibilidad sería seguir el camino de Santo Tomás, y apelar a la analogía; pero más adelante veremos que Escoto tiene razones para no aceptar la doctrina tomista de la analogía. Por lo tanto, la única alternativa que Escoto puede seguir es la de declarar que el objeto propio y primario del intelecto humano es el ser en cuanto tal.

> Duns Escoto evita estas dificultades al afirmar que el objeto primario y propio del intelecto humano no es el ser inmaterial, Dios, ni el ser material, ...sino el *ser* simple y sin calificativo alguno, es decir, el ser como ser (*ens in quantum ens*). El ser puede predicarse de todo, y nada puede ser conocido que no sea un ser. Lo que es, por el solo hecho de ser, es inteligible. Por lo menos una cosa puede predicarse de él: existe. Los límites del ser y de lo inteligible son los mismos, y sólo el no ser o la nada resulta ininteligible tanto para nosotros como para cualquier otro intelecto.[6]

El hecho de que el ser nos es conocido sencillamente como tal, sin calificativo alguno, implica que «ser» se predica en sentido unívoco de todos los seres.[7] Este es uno de los principales puntos de contraste entre el escotismo y el tomismo —pues el último afirma que el ser se predica de Dios y de las criaturas por analogía— y fue por tanto motivo de largos debates entre los seguidores de ambas escuelas.[8] Escoto rechazaba la teoría de la analogía porque le parecía crear más problemas de los que resolvía. La teoría de la analogía haría prácticamente imposible

6 E. Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy* (Washington D.C., 1961), pp. 32-22.

7 T. Barth, «Zur 'univocatio entis' bei Johannes Duns Skotus», *WuW*, XXI (1958), pp. 95-108; Bettoni, *Duns Scotus*, pp. 33-39. Sobre su metafísica, véase también: T. Barth, «Die Grundlage der Metaphysik bei Johannes Duns Scotus: Das Sein der Synthese von Gemeinsamkeit und Verschidenheit», *WuW*, 27 (1964), 211-28; H. Borak, «Metaphysischer Aufbau des Seinsbegriffes bei Duns Scotus», *WuW*, 28 (1965), 39-54.

8 M. Schmaus, *Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Skotus* (München, 1957).

la ciencia metafísica, es decir, el estudio del ser en cuanto ser, pues no habría un sentido propio en el cual el ser pudiese predicarse tanto de Dios como de las criaturas.[9] Aún más, la analogía misma es imposible sin la univocidad del ser, pues si el ser se predica de Dios y de sus criaturas sólo analógicamente se sigue que el concepto del ser es doble —hay un «ser» de Dios y un «ser» de las criaturas. Esto a su vez llevaría a dos graves dificultades: en primer lugar, se haría necesario un tercer elemento cuya función sería establecer una relación entre los dos conceptos del «ser»; en segundo lugar, dada la teoría tomista del conocimiento, sería imposible explicar el origen del concepto de «ser» que se aplica a Dios, puesto que ese concepto no podría derivarse de ese otro «ser» que se conoce en las cosas materiales.[10] De este modo Escoto muestra la necesidad de la teoría de la predicación unívoca del ser, que es una de las principales características de su sistema.

Esta doctrina de la predicación unívoca del ser es fundamental para llegar a una comprensión del modo en que Escoto intenta probar la existencia de Dios.[11] La opinión tradicional de la escuela franciscana según la cual la existencia de Dios es evidente no le convence más que las cinco pruebas de Santo Tomás. Escoto concuerda con Anselmo y los franciscanos tradicionales en que la existencia de Dios es evidente en principio, es decir, que una comprensión correcta de la noción de Dios lleva necesariamente a afirmar su existencia. Pero por otra parte Escoto insiste en que nuestro intelecto no tiene tal noción de Dios, y que por tanto la existencia de Dios necesita ser probada. Empero las pruebas que ofrece Santo Tomás no son aceptables, pues son «físicas» más bien que metafísicas, es decir, tratan de probar la existencia de Dios, el ser necesario, a partir de la existencia de seres contingentes. Tales argumentos resultan claramente falaces, especialmente si el concepto del ser en estos dos casos se entiende de manera análoga más bien que unívoca, puesto que entre los seres contingentes y el ser necesario hay un inmenso abismo —sobre todo si se toma en cuenta que el término «ser» no se emplea en el mismo sentido en estos dos casos. Los argumentos de Santo Tomás se basan en las divisiones del ser físico, mayormente la división entre acto y potencia, y concluyen entonces que debe haber un ser que es puro acto. Pero en realidad todo lo que tales argumentos prueban es un ser cuya existencia se sigue necesariamente de la existencia de los seres contingentes, y que por tanto no es un ser necesario en el sentido estricto.

9 *Op. Oxon.*, I, *d.* 3, *q.* 3, *art.* 2, *n.* 6.
10 *Ibid.*, *q.* 2, *art.* 4, *n.* 8.
11 Puesto que en este punto Escoto ha sido interpretado de diversas maneras, la siguiente bibliografía puede servir para dar una indicación de cuáles son esas diversas interpretaciones: F.P. Fachler, *Der Seinsbegriff in seiner Bedeutung für die Gotteserkenntnis bei Duns Scotus* (Friedberg-Augsburg, 1933); T. Barth, «Die Stellung der univocatio im Verlauf der Gotteserkenntnis nach der Lehre des Duns Skotus», *WuW*, V (1938), pp. 235-54; T. Barth, «Zur Grundlegung der Gotteserkenntnis: Problemvergleichende Betrachtung von Thomas über Skotus bis heute», *WuW*, VI (1939), pp. 245-64; E. Bettoni, «Duns Scoto e l'argomento del moto», *RFilNSc*, XXXIII (1941). pp. 477-89; A. Epping, «De structuur van Scotus' Godsbewijs», *StCath*, XVIII (1942), pp. 86-98; A. Epping, «Scotus en het anselmiaans Godsbewijs», *CollFranNeer*, VII (1946), pp. 29-60; E. Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales* (Paris, 1952), pp. 116-215; B.M. Bonansea, «Duns Scotus and St. Anselm's Ontological Argument», en J.K. Ryan, ed., *Studies in Philosophy and the Histoy of Philosophy*, vol. 4 (Washington, 1969), pp. 129-41; G. Scheltens, «Der gottesbeweis des J. Duns Scotus», *WuW*, 27 (1964), 229-45.

Escoto intenta probar la existencia de Dios por el camino de la metafísica, es decir, del ser en sí. Puesto que el ser se predica siempre unívocamente, ha de predicarse de Dios en el mismo sentido en que se predica de la criaturas. Por lo tanto, el método para probar la existencia de Dios debe ser partir de la noción del ser y seguir entonces un camino paralelo al de Santo Tomás, es decir, del ser contingente al necesario; pero la diferencia será que la prueba escotista no se basará en la existencia contingente de los seres físicos, sino en la noción misma del ser. Escoto comienza mostrando que hay ciertas características del ser que se le aplican de manera universal —las que él llama *passiones convertibles simplices*, tales como la unidad, verdad, bondad y belleza— y otras que se dan en pares de los cuales uno ha de aplicarse a cada ser —lo que el llama *passiones disiuntivae*, tales como necesidad y contingencia, finitud e infinitud, etc. Puesto que hay ciertos seres a los cuales se aplican los términos imperfectos de estos pares, ha de haber un ser al cual se apliquen los otros términos del mismo par. Luego, el argumento escotista para probar la existencia de Dios combina ciertas características del llamado argumento ontológico de San Anselmo con otras del argumento de Santo Tomás. Es básicamente un argumento *a posteriori*, ya que Escoto concuerda con Tomás en que los seres concretos han de ser el punto de partida. Pero Escoto no parte de la existencia contingente de los seres, sino que de los seres contingentes que existen toma la noción unívoca del ser, y de esta noción parte el resto del argumento.

El Dios cuya existencia se prueba mediante este argumento tiene todos los atributos que la teología tradicional le atribuye a la divinidad —simplicidad, inmutabilidad, omnisciencia, etc.[12] Sin embargo, lo que

12 Un problema interesante en la teología de Escoto es cómo puede afirmarse que estos atributos que se predican unívocamente de Dios pueden ser distintos entre sí sin

ha dado lugar a más discusiones dentro de este contexto es el énfasis que Escoto coloca sobre la voluntad divina —su llamado voluntarismo. Siguiendo la tradición agustiniana, Escoto insiste en la prioridad de la voluntad por encima de la razón. Esto es cierto no sólo de Dios, sino también del ser humano. La voluntad de Dios —así como la humana— es tal que esa voluntad es la única causa de su propia acción. Pero esto no quiere decir que el Dios de Escoto sea un ser caprichoso que actúe de manera arbitraria. En Dios, quien es absolutamente simple, la razón y la voluntad son una sola cosa. Pero desde nuestro punto de vista es necesario afirmar la prioridad de la voluntad por encima de la razón —o, en otras palabras, la prioridad del amor por encima del conocimiento.[13] Por lo tanto, quienes interpretan a Escoto como un proponente de un Dios caprichoso, libre para hacer cualquier cosa, aun lo que se opone a la razón, están interpretando al Doctor Sutil a la luz de pensadores posteriores que sí adoptaron esta posición extrema —aunque es cierto que muchos de estos pensadores posteriores partieron del voluntarismo de Escoto, y lo llevaron a la exageración.[14]

Como corolario de la prioridad de la voluntad en Dios, así como de la omnipotencia divina, Escoto afirma que la encarnación no se debió sólo al pecado humano, a nuestra necesidad de redención, y a la presciencia divina de estos hechos, sino que Cristo estaba predestinado a encarnarse como objeto primario del amor divino. Luego, la encarnación no es sólo el punto focal de la historia humana tal como ésta se ha desarrollado, sino que es también el punto focal de todo el propósito creador de Dios, aun aparte del pecado humano.[15]

Otros tres aspectos de la cristología de Escoto merecen mención aparte: su interpretación de la unión hipostática, su teoría de la re-

---

negar la absoluta simplicidad de Dios. Véase Gilson, *Jean Duns Scot*, pp. 243-54.

13 Véase W. Hoeres, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto* (Padua, 1976).

14 Lo cual ha llevado a Gilson (*Ibid.*, pp. 575-76) a sugerir que sencillamente se deje de hablar del «voluntarismo» de Escoto.

15 Sobre este punto, véase: R. de Coorcerault, «Le motif de l'incarnation: Duns Scot et l'école scotiste», *EtFran*, XXVIII (1921), pp. 186-201, 313-31; K. Balic, «Duns Skotus' Lehre über Christi Prädestination im Lichte der nuesten Forschungen», *WuW*, III (1936); P. Hocédez, «La place du Christ dans le plan de la création selon le bienheureux Jean Duns Scot», *FrFran*, XIX (1936), pp. 30-52; J.M. Bissen, «De praedestinatione absoluta Christi secundum D. Scotum: Expositio doctrinalis», *Ant*, XII (1937), pp. 3-36; E. Parente. «Prédestination absolute et primauté du Christ chez Duns Scot», *Culture*, VII (1946); pp. 460-84; E. Caggiano, «De mente Ioanni Duns Scoti circa rationem incarnationis», *Ant*, XXXII (1957), pp. 311-34. El lector de esta *Historia* se percatará de que este modo de entender la centralidad de la encarnación es relativamente común en la historia del pensamiento cristiano, aunque no siempre se le ha dado la importancia debida. Aparece, entre otros, en Ireneo, Duns Escoto y Teilhard de Chardin.

dención, y su defensa de la inmaculada concepción de María. Sus opiniones con respecto a la unión hipostática han sido muy discutidas,[16] pues algunos le han acusado de subrayar en demasía las distinciones dentro de la persona de Cristo. Pero debemos notar que su concepto de la «persona» en que se unen las dos naturalezas es muy semejante a lo que Cirilo entendía por hipóstasis,[17] y que la distinción que Escoto establece cuando habla de dos *esse* en Cristo no quiere decir que existan dos sujetos subsistentes en sí mismos, sino sencillamente que hay en Cristo dos esencias reales —la divina y la humana— y que cada una de éstas ha de tener su propio *esse*.[18] Sí es cierto sin embargo, que Escoto subraya la realidad de la humanidad de Jesús y sus limitaciones de tal modo que parece hacer peligrar la unión de esa humanidad con la naturaleza divina. Pero en esto sólo estaba siguiendo una tradición que era característica del franciscanismo desde sus propios orígenes.[19]

La teoría escotista de la redención[20] incluye elementos derivados de las dos corrientes representadas por Anselmo y Abelardo.[21] A veces Escoto se refiere a la obra de Cristo como una gran acción de amor que vence la resistencia del humano para regresar a Dios; y otras veces describe esa obra como una satisfacción por los pecados de la humanidad. Pero en este último caso Escoto no acepta la opinión de Anselmo que esta satisfacción y el modo en que fue ofrecida fueron dictaminados por una necesidad racional. Dios pudo haber perdonado al humano sin exigir satisfacción alguna; si Dios requería tal satisfacción, no era necesario que fuese ofrecida por el Dios-hombre; y en todo caso los méritos de Cristo, puesto que son méritos de su voluntad humana, no son de por sí infinitos. Si una satisfacción fue requerida y ofrecida, y si Dios aceptó los méritos de Cristo y les otorgó un valor infinito, esto no se debió a una necesidad racional intrínseca, sino a la libre voluntad de Dios, quien ha decidido salvar al humano de esta manera. Luego,

---

16 L. Seiller, «La notion de personne selon Duns Scot: Ses principales applications en christologie», *FrFran*, XX (1937), pp. 209-48; P. Migliore, «La teoria scotistica della dipendenza ipostatica in Cristo», *MisFranc*, 50 (1950), pp. 470-80; J.L. Albizu, «La labor racional en la cristología de Juan Duns Escoto», *VyV*, XXIV (1966), pp. 101-68.

17 *Op. Oxon.*, III, *d.* 1, *q.* 1, *n.* 10.

18 *Rep. Par.*, III, *d.* 6, *q.* 1, *n.* 9.

19 Véase J.L. González, *The Christology, passim.*

20 P. Minges, «Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi», *TQ*, LXXIX (1907), pp. 241-79; T. Fetten, *Johannes Duns Skotus über das Werk des Erlöser* (Bonn, 1913); J. Rivière, «La doctrine de Scot sur la rédemption devant l'histoire et la théologie», *EstFran*, XXV (1933), pp. 271-83.

21 Véase arriba, pp. 176-77, 183.

tenemos aquí un ejemplo del modo en que Escoto, sin rechazar las opiniones tradicionales, ni declararlas absurdas, insiste sin embargo en que no son estrictamente racionales.

El tercer aspecto de la cristología de Escoto que ha sido profusamente estudiado es su defensa de la inmaculada concepción de María.[22] Como resultado de sus opiniones en este sentido, se le ha dado el título de «Doctor de la Inmaculada Concepción».[23] Su argumento principal es que Cristo debe haber sido el Salvador de María de la manera más perfecta posible, es decir, manteniéndola libre del pecado original. Por tanto, Escoto rechaza la opinión que la virgen heredó el pecado original y fue santificada después de su concepción —opinión sostenida, entre otros, por Santo Tomás.[24] En el 1854 el Papa Pío IX definió el dogma de la Inmaculada Concepción de María como doctrina oficial de la Iglesia Romana.

Según Escoto, el ser humano es un compuesto de cuerpo y alma.[25] El cuerpo tiene su propia forma; pero el alma es la forma del humano. Cuando el alma está separada del cuerpo continúa viviendo; pero no es un ser humano. En el alma, la voluntad tiene prioridad por encima del intelecto.[26] Luego, el «voluntarismo» de Escoto, que ya hemos visto al hablar de la naturaleza divina, aparece de nuevo en su modo de entender la naturaleza humana. Sin embargo, debemos señalar una vez más que esta prioridad de la voluntad no quiere decir que Escoto esté a favor de lo irracional. Lo que quiere decir es, primero, que la mayor perfección del humano no es su razón, sino su libertad; y, segundo, que la voluntad es libre en el sentido de que no desea necesariamente lo bueno. Santo Tomás diría que quien tiene una clara visión del supremo

22 V. Mayer, «The teaching of Ven. John Duns Scotus Concerning the Immaculate Conception of Our Lady», *FrancSt*, IV (1926), pp. 39-60; K. Balic, «De debito peccati originalis in B. Virgine Maria: Investigationes de doctrina quam tenuit Joannes Duns Scotus», *Ant*, XVI (1941), pp. 205-42, 317-72; K. Balic, «Joannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis», *Ant*, XXX (1955), pp. 349-488; J.F. Bonnefoy, *Le Vénérable Jean Duns Scot, docteur de l'Immaculée conception: Son milieu, sa doctrine, son influence* (Rome 1960). Los textos pertinentes: *Virgo immaculata* (Romae, 1957), vol. 7, fas. 1-3.

23 M. Brlek, «Legislatio Ordinis Fratrum Minorum de Doctore Immaculatae Conceptionis B.M. Viriginis», *Ant*, XXIX (1954), pp. 497-522.

24 Véase arriba, pp. 311-12.

25 El mejor estudio que conozco sobre esto es el de Gilson, *Jean Duns Scot*, pp. 478-510.

26 J. Carreras, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scoto* (Gerona, 1926); G. Libertini, *Intelletto e volontà in Tommaso* e *Duns Scoto* (Napoli, 1926); L. de Sesma, «La volonté dans la philosophie de J. Duns Scot», *EstFran*, XXI (1927), pp. 220-49, 572-93; J. Auer, *Die menschliche Willenfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus* (München, 1938); E. Chicchetti, «Il voluntarismo di G. Duns Scoto», *StFran*, XXXVII (1940), pp. 232-39.

bien lo escogerá. Escoto rechaza esta subordinación de la voluntad al entendimiento, y llega a afirmar que, en principio, aun los bienaventurados en el cielo conservan la libertad de pecar —aunque de hecho no pueden hacerlo.

También en lo que se refiere a la inmortalidad del alma Escoto rechaza la opinión de muchos de sus antecesores en el sentido de que esa inmortalidad puede probarse por medios racionales.[27] La razón pura puede probar que el alma es la forma específica del humano. Pero con respecto a la inmortalidad del alma todo lo que la razón puede ofrecer son argumentos de probabilidad, que tienen cierto poder de persuasión, y que pueden hasta probar que esa inmortalidad no se opone a los dictámenes de la razón, pero que no constituyen una demostración en el sentido estricto.[28]

La contribución de Duns Escoto al desarrollo del pensamiento cristiano ha sido interpretada de diversas maneras. Algunos ven en él el espíritu crítico que comenzó la demolición de la síntesis medieval. Otros ven en él la culminación de la escuela franciscana, el hombre en quien las intuiciones de San Buenaventura llegaron a su madurez. Algunos señalan su argumentación tortuosa y su gusto por las sutilezas, y afirman que esto es señal de decadencia. Otros insisten en la penetración de su intelecto, y ven en su obra una síntesis semejante a la de Santo Tomás. Algunos ven en él el comienzo de ese divorcio entre la fe y la razón que a la larga llevaría a la caída del escolasticismo. Otros señalan su fe perfectamente ortodoxa, su sumisión a la autoridad de la iglesia, y su interés en la doctrina de la inmaculada concepción, como señales de su fe sincera en el cristianismo medieval.

Ambas interpretaciones son parcialmente correctas. Escoto fue sin lugar a dudas uno de los puntos culminantes de la teología medieval; y fue también, como todo punto culminante, el comienzo de un descenso. En él el método escolástico, con sus distinciones sutiles y su amor a la razón, llega al máximo de su desarrollo. Pero este mismo desarrollo

27 A. Cresi, «La posizione di Scoto nella questione dell'immortalità dell'anima», *La-Verna*, II (1913-14), pp. 49-65; S. Vanni-Rovighi, «L'immortalità dell'anima nel pensiero di Giovanni Duns Scoto», *RFilNSc*, XXIII (1931), pp. 78-104.

28 No hemos incluido aquí una discusión de la teoría escotista del conocimiento, porque ello nos llevaría a estudiar varios asuntos previos harto difíciles. Sin embargo, vale la pena indicar que aquí también Escoto busca una vía media entre la doctrina agustiniana de la iluminación, tal como la interpretaba Enrique de Ghent, y la posición aristotélico-tomista. Al tiempo que rechaza la teoría de la iluminación, Escoto insiste en que el intelecto tiene una función activa en el conocimiento y que en esta función sigue las directrices de la voluntad. Véase Gilson, *Jean Duns Scot*, pp. 511-73; Bettoni, *Duns Scotus*, pp. 93-131.

le lleva a dudar de mucho de lo que antes se daba por sentado. Escoto no era un escéptico, ni un crítico de la doctrina tradicional de la iglesia, ni un innovador consciente. No cabe duda de que Escoto se veía a sí mismo como un seguidor fiel de la tradición franciscana que al mismo tiempo se enfrentaba a los problemas planteados por la creciente popularidad de Aristóteles, y por la alternativa tomista a la teología tradicional. Por lo tanto, en muchos puntos Escoto es más conservador que Santo Tomás. F. Copleston está en lo cierto al ofrecer la siguiente evaluación:

> En resumen, la filosofía [y, añadimos nosotros, la teología] de Escoto mira hacia atrás y hacia adelante. Como sistema positivo y constructivo pertenece al siglo XIII, el siglo que fue testigo de la filosofías de San Buenaventura y, sobre todo, de Santo Tomás; pero en sus aspectos críticos y en sus elementos voluntaristas mira hacia adelante al siglo XIV, a pesar de que los elementos voluntaristas tienen raíces en la tradición agustiniano-franciscana.[29]

Como ya hemos dicho, el voluntarismo de Escoto no ha de entenderse como si Dios actuara de manera arbitraria. Pero en muchos casos Escoto sí afirmó que Dios no está sujeto a nuestra razón humana. Así, por ejemplo, su crítica del modo en que Anselmo entiende la redención consiste esencialmente en que, aunque los argumentos de Anselmo parezcan muy razonables, no lo son en el sentido de implicar una necesidad racional. Al discutir la inmortalidad del alma, Escoto afirma una vez más que sus supuestas pruebas no son más que argumentos de probabilidad. Su actitud es la misma hacia los atributos tradicionales de Dios, así como hacia la doctrina de la creación de la nada. Escoto creía que todas estas doctrinas eran ciertas; pero siempre dejó bien claro que las creía, no a base de una prueba racional, sino de la autoridad de la iglesia. Como ha dicho un famoso estudioso del medioevo, «Duns Escoto alargó considerablemente la lista de las verdades reveladas que un cristiano debe creer, pero no puede probar».[30]

Como veremos en la próxima sección de este capítulo, el constante crecimiento de esa lista fue una de las características de la teología occidental durante los siglos XIV y XV, y uno de los principales factores que llevaron a la desintegración del ideal medieval de una síntesis entre la fe y la razón. Pero es una exageración decir que la teología de Escoto

29 F. Copleston, *History*, II, p. 485.
30 E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York, 1938), p. 85.

es «la clave de la historia dogmática de los siglos XIV y XV»,[31] porque varios otros factores —políticos, eclesiásticos, económicos y culturales— contribuyeron a marcar la pauta de la teología durante los últimos años del medioevo.

El nominalismo y el movimiento conciliar

Escoto fue el último de los grandes teólogos de la Edad Media cuyo pensamiento se desarrolló aparte de problemas políticos y eclesiásticos de gran urgencia. Escoto murió en el 1308, y el año siguiente Clemente V fijó su residencia en Aviñón, abriendo así el período de la «cautividad babilónica» de la iglesia y su secuela, el Gran Cisma. Estos problemas, y otros que se relacionaban con ellos, fueron el trasfondo de la teología de los siglos XIV y XV. Las cuestiones de la reforma y la unidad de la iglesia dominaban la época, y por lo tanto sus más distinguidos teólogos dedicaron buena parte de su atención a la eclesiología —y, más específicamente, al modo de reformar y unir la iglesia. Si aquí incluimos en una sola sección tanto el movimiento conciliar como el nominalismo de fines de la Edad Media, esto se debe a que de hecho estos dos fenómenos estaban estrechamente relacionados, y las personas envueltas en los dos eran prácticamente las mismas.

Guillermo de Occam (c. 1280-1349), fue el más notable teólogo y filósofo de su época. Occam era nominalista, y fue uno de los primerísimos actores en el proceso de introducir una cuña entre la razón y la revelación. Fue posteriormente, entre sus seguidores, que tal proceso fue llevado hasta sus últimas consecuencias. Pero el propio Occam no vacilaba en hacer uso de sus altas dotes intelectuales para subvertir la autoridad del papa. Franciscano del ala espiritual, Occam chocó repetidamente con el papa. Tanto él como otros dirigentes del partido de los espirituales se refugiaron en la corte del Emperador Luis de Baviera, quien aprovechó los conflictos que estos franciscanos tenían con el papa para sus propios fines. Fue en relación a esas luchas que Occam escribió varios tratados sobre la autoridad del papa. En ellos argüía que la autoridad civil ha sido instituida por Dios de igual modo que lo ha sido la eclesiástica, y contribuyó así al desarrollo de la teoría de un estado independiente, que se haría general en el siglo XVI. En asuntos más estrictamente doctrinales, Occam siguió siendo ortodoxo, aunque afirmando repetidamente que creía varias doctrinas —como por ejem-

31 R. Seeberg, *Text-book*, II, p. 162.

plo, la transustanciación— no porque fuesen razonables, sino porque la autoridad de la iglesia las enseñaba.[32]

Occam ha sido clasificado como «nominalista», como lo ha sido la inmensa mayoría de los teólogos de su época. Empero, lo primero que debe decirse del «nominalismo» de fines de la Edad Media es que tal nombre puede aplicársele sólo en un sentido amplio e inexacto, «porque este supuesto 'nominalismo' nunca afirmó que los universales son meros nombres, ni negó que los conceptos universales comunican un verdadero conocimiento de la realidad externa».[33] De no ser porque el término «nominalismo» ha llegado a ser de uso general, sería mejor hablar de un «conceptualismo realista», puesto que estos pensadores eran realistas en el sentido de que creían que los conceptos universales eran representaciones adecuadas de la realidad, y conceptualistas en el sentido de que creían que tales universales tenían una existencia real, aunque sólo como conceptos en la mente.[34]

Quizá la nota más característica de la teología de estos hombres es la distinción que establecían entre el poder absoluto de Dios —*potentia absoluta*— y su poder ordenado —*potentia ordinata*. Esta distinción había sido utilizada ya en el siglo XI por quienes afirmaban que la razón dialéctica era incapaz de penetrar los misterios de Dios.[35] Pero en los siglos XIV y XV vino a ser un principio constante para quienes habían sido educados según una versión exagerada del voluntarismo de Escoto. Para estos hombres, la distinción entre la *potentia Dei absoluta* y la *potentia Dei ordinata* era un modo de afirmar la prioridad de la voluntad sobre la razón en Dios, y por tanto la aplicaban a la totalidad de su teología. Escoto había afirmado que Dios no tenía que aceptar los

32 La mejor introducción al pensamiento de Occam es la de G. Leff, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse* (Manchester, 1975). Una introducción más elemental, con una selección de los textos más pertinentes de Occam, es la de A. Coccia, ed., *Guglielmo Ockham: Filosofia, teologia, politica* (Palermo, 1966). En cuanto a la relación entre su pensamiento político y su participación en el partido de los franciscanos espirituales, véase M. Damiata, *Guglielmo d'Ockham: Povertà e potere*, 2 vols. (Florencia, 1978-1979).

33 G.A. Lindbeck, «Nominalism and the Problem of Meaning as Illustrated by Pierre d'Ailly on Predestination and Justification», *HTR*, LII (1959), p. 43. Véase también P.O. Kristeller, «The Validity of the Term 'Nominalism'», en C. Trinkaus y H.A. Oberman, eds., *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Leiden, 1974), pp. 65-66. Sobre el movimiento en general, véase H.A. Oberman, «Some Notes on the Theology of Nominalism, with Attention to its relation to the Renaissance», *HTR*, 53 (1960), pp. 47-76.

34 Ph. Boehner, «The Realistic Conceptualism of William Ockham», en *Collected Articles on Ockham* (St. Bonaventure, N.Y., 1958), pp. 156-74.

35 G. Leff, *Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Thirteenth Century Thought* (Manchester, 1961), p. 91.

méritos de Cristo como infinitos, sino que sencillamente decidió hacerlo así. Los nominalistas de fines de la Edad Media tomaron este tipo de distinción —que no era común en Escoto— e hicieron de él la regla más bien que la excepción. Aunque esta distinción se usaba de diversos modos por distintos teólogos, todos concordaban en que, daba la omnipotencia de Dios, resulta fútil tratar de probar mediante argumentos de necesidad lógica lo que de hecho es verdad sólo porque Dios ha decidido que así ha de ser.

Cuando se trata de hablar de cómo Dios actúa, sólo podemos hacerlo dentro del contexto de su poder ordenado —*potentia ordinata*— que El mismo ha establecido por su libre voluntad. Aunque hombres tales como Gregorio de Rimini entendían la *potentia absoluta* de tal modo que no podía contradecir los atributos revelados de Dios — especialmente su amor— los más radicales la entendían en términos de un poder arbitrario. *De potentia absoluta*, Dios podría cambiar la distinción básica entre el bien y el mal, de tal modo que lo que es ahora malo resultase bueno.[36]

Esta distinción no era un mero juego de lógica. Por el contrario, tenía importantes implicaciones religiosas y teológicas. Por ejemplo, mostraba claramente que el orden presente, los medios que se nos ofrecen para la salvación, y la misma razón humana, no son lo que son por necesidad, sino por razón del amor de Dios.[37] En el campo de la teología, esta distinción destruía la unión entre la fe y la razón que se encontraba en el centro mismo de los grandes sistemas escolásticos. Lo que Gilson llama «la lista de las verdades reveladas que un cristiano debe creer, pero no puede probar» creció ahora hasta tal punto que llegó a incluir prácticamente toda la teología, y esta última se vio obligada a limitarse a exponer la verdad revelada. Si el poder absoluto de Dios es tal que puede encarnarse, no sólo en un hombre, sino también en un asno o una piedra,[38] resulta fútil tratar de probar la racionalidad de la encarnación, o de la redención mediante el sacrificio de Cristo. Asimismo, si Dios puede perdonar a quien El desee,[39] el sacramento de la penitencia sólo puede ser defendido a base del hecho

36 De igual manera, se planteaba la cuestión de si Dios puede cambiar el pasado o puede engañar a los humanos. Véase W.J. Courtenay, «John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past», *RThAM*, 39 (1972), 224-56; 40 (1973), 147-74; T. Gregory, «La tromperie divine», *StMed*, 3ra serie, 23 (1982), 517-27.

37 P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini* (Paris, 1934), pp. 127-30.

38 Seudo-Occam, *Centiloquium*, concl. 7.

39 Occam, IV *Sent.*, q. 8.

revelado de que Dios ha libremente decidido establecer una conexión entre la penitencia y el perdón.[40]

Esto quiere decir que la relación entre el mérito y la salvación no es ni directa ni estrictamente necesaria. Dios ha decidido libremente salvar a quienes se arrepienten de sus pecados y hacen buenas obras. Por sí mismas, tales obras nunca bastan para la salvación. Pero, por su *potentia ordinata,* Dios ha decidido concederles la salvación a quienes obren bien. Puesto que la mayor parte de estos teólogos afirmaban que Dios le da su gracia a quienes hacen sus mejores esfuerzos, Lutero tenía cierta razón al decir que todos eran pelagianos. Por otra parte,[41] su doctrina según la cual la salvación se relaciona con las obras únicamente por razón de un decreto soberano de Dios, y es por tanto una manifestación de la gracia, puede tomarse como parte del trasfondo de donde Lutero tomó su insistencia en que la salvación no se basa sino en la acción inmerecida de la gracia de Dios.

No cabe duda de que hay un tono heroico en este tipo de teología. Es la confesión máxima de la omnipotencia divina y la finitud humana. Pero una vez que se ha dicho esto, queda poco más que decir. Todo lo que puede hacerse es afirmar lo que Dios ha querido revelarnos, y no hacernos preguntas sobre el resto —no porque el hacer preguntas manifieste una falta de fe, sino porque el hacerlas muestra que uno no ha entendido el carácter finito y contingente de todo razonamiento humano. Una vez que la historia del pensamiento cristiano hubo llegado a este punto, quedaban abiertas tres alternativas: un intento de descubrir de nuevo el sentido de la revelación, un regreso al período de las grandes síntesis medievales, y la búsqueda de un nuevo concepto de la razón. Todas esta alternativas fueron seguidas en siglos posteriores. Pero la historia de tales acontecimientos pertenece a nuestro próximo volumen.

No podemos estudiar aquí las opiniones de los nominalistas sobre cada uno de los temas tradicionales de la teología cristiana.[42] Por lo tanto, centraremos nuestra atención en el punto en que sus teorías tuvieron mayor influencia en la vida de la iglesia: su conciliarismo.

El conciliarismo no ha de identificarse completamente con el nominalismo, puesto que tenía también otras raíces en los siglos anteriores. Una de estas raíces era el derecho canónico, que ciertamente apoyaba la supremacía papal, pero que desde muy temprano había discutido la posibilidad de un papa herético o cismático.[43]

Otra de las raíces del conciliarismo era la crítica de la autoridad pontificia, y especialmente de las riquezas materiales y la corrupción de la curia, en que se habían distinguido los joaquinistas y los franciscanos espirituales.

Sí hay, sin embargo, una estrecha relación entre el nominalismo y el movimiento conciliar. Esto se debió en parte al sencillo hecho de que los más distinguidos teólogos en tiempos del Gran Cisma eran nominalistas. Pero también se debió a la relación interna que existía entre las doctrinas nominalistas y la eclesiología del conciliarismo. Si uno sostiene que los conceptos universales no son reales como entidades que subsisten separadamente, sino sólo como imágenes mentales que sin embargo representan a los individuos adecuadamente, se sigue que la realidad de la iglesia no ha de encontrarse en una idea eterna, ni en la jerarquía —como si ésta encarnase la idea de la iglesia y luego trasmitiese la realidad eclesial a los fieles— sino más bien en los creyentes mismos como un cuerpo conjunto. Los fieles no derivan su realidad eclesial de la jerarquía. Por el contrario, la iglesia es el conjunto de los creyentes —la *congregatio fidelium*—, y de ella el Papa, los obispos, el clero y el laicado son miembros. En consecuencia, «el Papa deja de ser

40 Hay un magnífico análisis de la importancia de la distinción entre los dos poderes de Dios en H.A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge, 1963), pp. 30-47.

41 Véase *Ibid.* pp. 175-78; W. Ernst, *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation: Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -Theologie bei Gabriel Biel* (Leipzig. 1972); T.N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation* (Princeton, 1977).

42 Los dos puntos más importantes en este sentido son la doctrina de la predestinación y la eucaristía. La cuestión de si la predestinación es sencilla o doble fue discutida durante este período; pero mucho más interesante es el modo en que sus propias presuposiciones llevaron a hombres tales como Occam, Gregorio de Rimini y aun al conservador Pedro d'Ailly, «a ir aún más allá de lo que la historia posterior conocería como la doble predestinación y afirmar que las razones que llevan a Dios a hacer una decisión no son sencillamente desconocidas, ni misteriosas, sino que de hecho no existen». (Lindbeck, «Nominalism», p. 54). Véase también Vignaux, *Justification, passim.* La doctrina nominalista de la eucaristía es importante por cuanto varios nominalistas dudaron de la transustanciación y propusieron teorías semejantes a las de los reformadores del siglo XVI. Véase Seeberg, *Text-book,* II, pp. 203-5; E. Iseloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham: Ihre Bedeutung fur die Ursachen der Reformation* (Wiesbaden, 1956); R. Damerau, *Die Abendmahlslehre des Nominalismus: Insbesondere die des Gabriel Biel* (Giessen, 1963), pp. 253-58.

43 Véase B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge, 1955). Para la bibliografía del movimiento todo, véase P. de Vooght, «Les résultats de la recherche récente sur le conciliarisme», *Concilium,* 64 (1971), 133-40. Sobre el debate sobre la autoridad relativa del papa y del concilio, véase P. de Vooght, «Les controverses sur les pouvoirs du concile et l'authorité du pape au Concile de Constance», *RevThLouv,* 1 (1970) 45-75; B. Bertagna, *Il problema della «plenitudo potestatis ecclesiasticae» nella dottrina ecclesiologica di Giovanni Gersone (1363-1429)* (Roma, 1971).

una entidad dogmática; es ahora un administrador de los servicios devocionales de la iglesia».[44] El Papa puede errar, y en ese caso ha de ser depuesto. Así lo afirma claramente Dietrich de Niem:

> Me atrevería a decir que si Pedro, a quien el papado le fue dado en primer lugar antes de la pasión de Cristo, hubiese persistido en su negación de Cristo, en la que pecó mortalmente, y no se hubiese arrepentido, ciertamente después de la resurrección de Cristo no habría recibido el Espíritu Santo juntamente con los demás, ni hubiera continuado siendo el príncipe de los apóstoles...[45]

Luego, un concilio general de la Iglesia tiene la autoridad necesaria para deponer a un papa o para determinar quién es el verdadero papa cuando varios pretenden serlo. Por esta razón hombres tales como Dietrich de Niem, Juan Gerson, y Pedro d'Ailly afirmaban que el mejor modo de reformar la iglesia y sanar el cisma era la convocación de un concilio general.

Esto no quería decir, empero, que tal concilio sería infalible. Occam había señalado —y d'Ailly subrayó— que difícilmente podría esperarse que cristianos perfectamente falibles se tornasen infalibles por el sólo hecho de reunirse con otros cristianos igualmente capaces de errar. Es posible que el concilio, y el papa, y los obispos, y los teólogos, se equivoquen y que la verdad de la fe cristiana sea afirmada por laicos —o aun por mujeres o niños, añadía Occam— que lean las Escrituras con un espíritu de humildad y usen de la razón correctamente.[46] Pero a pesar de todo esto un concilio que represente a la verdadera iglesia —es decir, a la *congregatio fidelium*— tiene mayores posibilidades de proponer doctrina correcta, de reformar la iglesia, y —según añadiría Pedro d'Ailly después del Gran Cisma— de restaurar la unidad.

Las ideas conciliaristas fueron llevadas a sus últimas consecuencias en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua (c. 1275-1342) —quizá en colaboración con Juan de Jandum. Allí se afirmaba que la iglesia y su jerarquía no deberían tener jurisdicción alguna en asuntos civiles. Jesús se había sometido al poder del estado, y tanto él como sus apóstoles vivieron en pobreza. Por tanto, los dirigentes de la iglesia deben hacer

---

44 Seeberg, *Text-book*, II, p. 169.

45 *De modis uniendi ac. ref. eccl.* (*LCC*, XIV, p. 155).

46 Occam, *Dial. de imper. at pontif. potestate*, 3. 1. 3.13. Compárese con Lutero en el Debate de Leipzig.

lo mismo. En cuanto al estado, su autoridad última yace, no en los gobernantes, sino en el pueblo —que para el *Defensor pacis* estaba constituido por los varones adultos. Son ellos quienes tienen la autoridad de hacer leyes, y cualquier autoridad que los gobernantes tengan la han recibido como delegados del pueblo. Es con toda razón que los eruditos ven en el *Defensor pacis* un gran paso hacia la idea del estado secular y hacia la democracia.[47]

Aunque estas opiniones fueran criticadas,[48] lograron imponerse paulatinamente, y a la larga resultó evidente que el único modo de poner fin al Gran Cisma sería la convocación de un concilio general. Pero cuando las opiniones conciliaristas fueron pesadas en balanza fueron halladas faltas. Es cierto que el movimiento conciliar logró reunir de nuevo a la cristiandad occidental bajo un solo papa; pero pronto hubo dos concilios rivales, cada uno de los cuales pretendía ser el verdadero representante de la iglesia. Por esta razón, aunque el ideal conciliar continuó vigente por largo tiempo,[49] la idea de que la autoridad del concilio está por encima de la del papa fue quedando relegada a un segundo plano. Esto puede verse en el caso de Gabriel Biel, uno de los nominalistas posteriores, quien retiene la idea de la iglesia como el conjunto de los creyentes, y hasta afirma que en caso de conflicto el concilio está por encima del papa, pero al mismo tiempo no ve tal conflicto como una verdadera posibilidad, y es cálido defensor de la autoridad pontificia.[50]

Nuevas corrientes místicas

Los siglos XIV y XV vieron un despertar de la religiosidad mística. Aunque esto fue más evidente en la cuenca del Rhin,[51] también hubo

---

47 G. de Lagarde, *La naissance de l'espirit laïque au déclin du moyen âge*, vol III: *Le Defensor pacis*, 2da edición (Lovaina, 1970); E. Lewis, «The 'Positivism' of Marsiglio of Padua», *Spec*, 38 (1963), 541-82; P. di Vona, *I principi del Defensor pacis* (Nápoles, 1974).

48 M. Martins, «A ética estatal de Frei Alvaro Pais no *Especulum regnum*», *RevPortFil*, II (1955), pp. 403-411; *Seminario de estudios internacionales «Alvaro Pelayo»* (Santiago de Compostela, 1956); L.J. Daly, «Some political Theory Tracts in the Vatican Barberini Collection», *Ms*, V (1961), pp. 28-34, 88-95.

49 Véase, por ejemplo, C.T. Johns, *Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz* (Berlin, 1966), especialente pp. 127-43.

50 Oberman, *The Harvest*, pp. 412-22; I.W. Frank, *Der antikonziliaristische Leonard Huntpichler* (Viena, 1976).

51 *La mytisque rhénane* (Paris, 1963); M. Michelet, trad. y ed., *Le Rhin Mystique: De maître Eckhart à Thomas à Kempis* (Paris, 1960).

místicos notables en Inglaterra,[52] España[53] e Italia.[54] En las riberas del Rhin, el gran maestro del misticismo fue el dominico Juan Eckhart.[55] Eckhart es típico de las nuevas tendencias místicas, pues no fue un entusiasta emotivo, ni un fanático ignorante, ni un anacoreta quietista. Por el contrario, fue un erudito que estudió en la Universidad de París, un espíritu sosegado que rechazaba el emocionalismo exagerado, y un participante activo en la vida práctica y administrativa de su orden. Lo mismo puede decirse de sus discípulos Juan Taulero[56] y Enrique Suso,[57] aunque éstos eran menos eruditos que su mentor. Río abajo, en los Países Bajos, vivió Juan Ruysbroeck,[58] otro místico de altas dotes intelectuales cuyo principal discípulo fue Gerardo Groote, el fundador de los Hermanos de la Vida Común.[59] Pronto este movimiento, y otros semejantes, se diseminaron por toda la cuenca del Rhin y aún más lejos,

52 D. Knowles, *The English Mystical Tradition* (London, 1960), discute la doctrina mística de Ricardo Rolle, Gualterio Hilton, Agustín Baker, y otros.

53 E.A. Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, 3 vols., 2ª ed. (London, 1951-60). Hay también numerosos estudios monográficos en español.

54 No conozco un estudio del misticismo italiano comparable a los de las tres notas anteriores. Hay, sin embargo numerosos estudios de Catalina de Siena y de Catalina de Génova, la primera del siglo XIV, y la última del XV: A. Grion, *La dottrina di S. Caterina da Siena* (Brescia, 1962); U. Bonzi de Genova, *Teologia mistica di S. Caterina da Genova* (Torino, 1960); P. Debongnie, *La grande dame du pur amour, sainte Catherine de Gênes*, 1447-1510: *Vie et doctrine du purgatoire* (Bruges, 1960); P. Debongnie, «Sainte Catherine de Gênes: Vie et doctrine d'après des travaux recénts», *RevAscMyst*, XXXVIII (1962), pp. 409-46; XXXIX (1963), pp. 3-31, 137-51.

55 R.B. Blakney, *Meister Eckhart*: A *Modern Translation* (New York, 1941), J.M. Clark, *Meister Eckhart*: An *Introduction to the Study of His Works with an Anthology of His Sermons* (New York, 1957). J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (Paris, 1956) es una breve introducción que relaciona a Eckhart con sus antecesores y con las circunstancias de su época. Existe una traducción inglesa de esta última obra: *Master Eckhart and the Rhineland Mystics* (New York, 1957). Véase además: R. Schürmann, *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher* (Bloomington, 1978); A. Klein, *Meister Eckhart: La dottrina mistica della giustificazione* (Milán, 1978).

56 John Tauler, *Spiritual Conferences* (St. Louis, 1961); I. Weilner, *Johanes Taulers Bekehrungsweg: Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik* (Regensburg, 1961).

57 Henry Suso, *Little Book of Eternal Wisdom and Little Book of Truth*, trad. J.M. Clark (New York, sin fecha); J.A. Bizet, *Henri Suso et le déclin de la scolastique* (Paris, sin fecha); D. Planzer, *Heinrich Suses Lehre über das geistliche Leben* (Freiburg, 1960).

58 John of Ruysbroeck, *The Adornment of the Spiritual Marriage; The Sparkling Stone; The Book of Supreme Truth*, ed. E. Underhill, trad. C.A. Wynschenk (London, 1951); A. Ampe, *De mystieke leer van Ruusbroec over de zieleopgang* (Antwerpen, 1957). El autor ha publicado dos resúmenes de esta última obra: *Theologiae mystica secundum doctrina Beati Joannis Rusbrochi doctoris admirabilis in compendium redacta* (Antwepen, 1957), y «Le théologie mystique de l'ascension de l'âme selon le Bienheureux Jean de Ruusbroec», *RevAscMyst*, XXXVI (1960), pp. 188-201, 303-22.

59 E.J. Jacob, «Gerard Groote and the Beginnings of the 'New Devotion' in the Low Countries», *JEH*, III (1952), pp. 40-57; T.P. van Zijl, *Gerard Groote, Ascetic and Reformer* (Washington, 1963).

promoviendo una «nueva devoción» —*devotio moderna*— cuyos seguidores llevaban una vida en común dedicada al trabajo físico y al cultivo del ser interior, aunque no mediante prácticas ascéticas extremadas, sino a través del estudio y la meditación, la confesión mutua de pecados, y la imitación de la vida de Cristo. Quizá su obra más típica —y sin lugar a dudas la de mayor influencia— fue *La Imitación de Cristo*, tradicionalmente atribuida a Kempis.[60]

Esta nueva ola de misticismo no iba conscientemente dirigida contra la iglesia establecida, pero de hecho a menudo existía lejos del centro de la vida de la iglesia como institución. Eckhart fue acusado de panteísmo, y el Papa Juan XXII le declaró hereje. La práctica de la confesión mutua de pecados socavaba el sacramento de la penitencia tal como éste existía dentro de la organización eclesiástica. Aún más, todo el sistema sacramental tendía a perder importancia dada la afirmación de estos místicos de que era posible lograr la comunión directa con Dios aún aparte de tales ayudas visibles como los sacramentos y la jerarquía eclesiástica. A veces esta afirmación llegaba al punto de hacer parecer innecesaria la obra mediadora de Cristo. En consecuencia, aunque el propósito sincero de la mayoría de estos místicos era fortalecer y renovar la iglesia, su propio éxito en llevar una vida ejemplar y gozosa en medio de la corrupción eclesiástica parecía indicar que la iglesia no era tan necesaria como se había pensado. Luego, no ha de sorprendernos que en el siglo XVI numerosos cristianos de la cuenca de Rhin hayan decidido que a fin de ser fieles al evangelio tenían que romper con las prácticas corruptas y las falsas doctrinas de la iglesia establecida.

Además de socavar la autoridad de la iglesia, este tipo de misticismo contribuyó a la decadencia del escolasticismo. Aunque muchos de estos místicos habían sido educados en la mejor tradición escolástica, habían llegado a la conclusión de que las distinciones extremadamente sutiles que se hacían en los círculos académicos nada tenían que ver con la vida de la fe. Por lo tanto, tendían a subrayar los límites de la razón y a afirmar que, aunque el conocimiento racional es bueno, la mejor actitud cristiana es la de una «docta ignorancia» —como diría Nicolás de Cusa.

60 J. Huyben y P. Debongnie, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (Louvain, 1957). Debemos señalar, sin embargo, que algunos eruditos afirman que la *Imitación* es de origen italiano P. Bonardi y T. Lupo, *L'Imitazione di Cristo e il suo autore*, 2 vols. (Torino, 1964).

Por otra parte, su posición filosófica se acercaba más al neoplatonicismo que al aristotelismo. Esto era de esperarse, ya que el neoplatonicismo era una filosofía mística, y había servido de marco al pensamiento de Seudo-Dionisio y Agustín, ambos altamente admirados por los místicos del Rhin. Por lo tanto, se tendía a establecer una ecuación entre la teología escolástica —especialmente el nominalismo de hombres tales como Occam—, el aristotelismo, y el «conocimiento humano», todo lo cual se rechazaba a favor del neoplatonicismo cristianizado de Seudo-Dionisio. Aunque varios de estos místicos eran dominicos, y ya por este tiempo la orden había declarado a Santo Tomás su teólogo oficial, la nueva mística contribuyó tanto a la caída final del escolasticismo como su contemporáneo Occam.[61]

Intentos de reforma radical

En cierto modo, tanto el movimiento conciliar como el misticismo de fines de la Edad Media eran intentos de reforma. Uno siguió el camino de la renovación institucional, mientras el otro tomaba la ruta de la profundización de la vida espiritual. Debemos discutir ahora un tercer modo de buscar la renovación de la iglesia, es decir, el de llevar a cabo acciones de reforma sin esperar por el consentimiento de las autoridades establecidas, y arriesgándose por tanto al cisma y a las acusaciones de herejía.

Desde el siglo XII se habían producido varios movimientos de protesta contra la iglesia establecida, y estos movimientos continuaron en una serie ininterrumpida por todo el resto de la Edad Media. Pero, mientras los antiguos movimientos de protesta habían sido dirigidos principalmente por personas de sinceras convicciones pero carentes de preparación académica, en los siglos XIV y XV varios individuos de alta educación alzaron la voz de protesta contra buena parte del cristianismo medieval. En muchos sentidos, fueron precursores de la gran protesta del siglo XVI. Entre estos precursores de la Reforma los más notables —aunque ciertamente no los únicos— fueron Wyclif, Hus y Savonarola.

Juan Wyclif, natural de Yorkshire, pasó la mayor parte de su vida en Oxford, primero como estudiante y más tarde como profesor.[62]

61 Véase S. Ozment, «Mysticism, Nominalism, and Dissent», en Trinkaus y Oberman, eds., *The Pursuit of Holiness*, pp. 67-92.

62 La biografía que ha venido a ser clásica es la de H.B. Workman. *John Wyclif: A Study of the English Medieval Church*, 2 vols. (Oxford, 1926). Esta obra debe corregirse en

Durante su juventud, parece haber dedicado la mayor parte de su tiempo a la erudición filosófica y teológica. Pero hacia el final de su vida, y especialmente después del comienzo del Gran Cisma en el 1378, Wyclif se volvió cada vez más radical en su crítica a la iglesia establecida. Al principio tuvo el apoyo político de Juan de Gaunt, hijo de Eduardo III.[63] Pero según sus opiniones se iban haciendo más radicales sus aliados políticos fueron abandonándole. Después de la rebelión de los campesinos en el 1381, que él no alentó, pero que muchos trataron de relacionar con sus opiniones, Wyclif se vio cada vez más aislado. Cuando perdió el apoyo de sus colegas en Oxford se retiró a su parroquia de Lutterworth, donde permaneció hasta su muerte en el 1384. Aunque sus opiniones fueron condenadas varias veces por el Papa y por varios obispos ingleses, Wyclif pudo morir en relativa tranquilidad. Pero después se desató una intensa persecución contra los «predicadores pobres» —o lolardos— que Wyclif había organizado, y en los siglos XV y XVI varios de ellos fueron quemados vivos.[64] En el 1415, el Concilio de Constanza condenó más de doscientas proposiciones de Wyclif, y ordenó que sus restos fuesen echados del camposanto en que habían sido enterrados. Esto se hizo en el 1428, cuando sus restos fueron desenterrados, quemados, y luego echados al río Swift.

Las doctrinas de Wyclif tomaron forma a través de años de amarga controversia y creciente aislamiento. Por lo tanto, un estudio detallado de su pensamiento debería tomar en cuenta su desarrollo. Pero las limitaciones del espacio nos obligan a ceñirnos a discutir sus doctrinas en forma final. Por las mismas razones nos será necesario presentar en orden lógico lo que cronológicamente se desarrolló de otra manera. Pero esto no le hace al pensamiento de Wyclif una violencia indebida, puesto que él mismo fue un hombre de una lógica inflexible, dispuesto a llevar cada aseveración hasta sus últimas consecuencias. De hecho, su principal debilidad parece haber sido su incapacidad de comprender la distancia que separa lo lógico e ideal de lo humano, político y real.

Wyclif fue sobre todo un erudito en la tradición medieval, y en la cuestión de los universales, a pesar de que muchos en su época se inclinaban a la posición contraria, optó por el realismo.[65] En esto fue

varios puntos. Véase J.H. Dahmus, *The prosecution of John Wyclif* (New Haven, 1952).

63 J.H. Dahmus, «John Wyclif and the English Government», *Spec*, XXXV (1960), pp. 51-68, ha probado que el apoyo político a Wyclif no fue general.

64 J.A.F. Thomson, *The Later Lollards, 1414-1520* (Oxford, 1965), pp. 222-38.

65 Véase J.A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools: The Relation of the «Summa de ente»*

fiel seguidor de Agustín y del neoplatonicismo,[66] y por lo tanto prefería a Platón por encima de Aristóteles —aunque, como todos sus contemporáneos, recibió una profunda influencia de este último. Empero el realismo no es una mera opinión que Wyclif sostiene por ser fiel a Agustín; por el contrario, se halla en el centro mismo de su pensamiento y aun de su ser. Wyclif no puede tolerar el desorden, lo arbitrario, lo ilógico. La pregunta que se hacen los nominalistas de si Dios, según su poder absoluto, pudo haber actuado de manera diferente a como lo hace, le parece absurda, porque lo que no es real —real en la mente de Dios— no puede ni siquiera pensarse. Dios no escoge este mundo de entre una serie de posibilidades. Este mundo, por cuanto es el único que Dios ha pensado y producido, es el único posible. Siguiendo el mismo espíritu, la categoría final de la ética de Wyclif es el orden, porque lo que hace que un acto sea pecaminoso es su falta de armonía con el orden universal que Dios ha establecido.

Este modo de entender la realidad se refleja en la manera en que Wyclif ve la relación entre la razón y la revelación. Estas no pueden contradecirse, puesto que ambas llevan a la misma verdad universal. Aunque es cierto que la razón humana ha sido debilitada por la caída, y que por lo tanto necesitamos de la revelación como complemento a lo que podemos conocer por nosotros mismos, la razón tiene todavía el poder necesario para probar buena parte de la doctrina cristiana —incluyendo la Trinidad y la necesidad de la encarnación.

Hasta aquí, Wyclif parece ser conservador más bien que radical. Es al llegar a su doctrina de la revelación que se aparta de las opiniones aceptadas en su tiempo. Aunque al principio afirmaba que la iglesia y su tradición debían servir como guía en la interpretación de las Escrituras, cada vez se convenció más de que buena parte de la supuesta tradición cristiana contradecía la Biblia.[67] Su gusto inflexible por la

---

to Scholastic Debates at Oxford in the Later Fourteenth Century (Cambridge, 1961). S.H. Thomson, «The philosophical basis of Wyclif's theology», *JRel*, II (1931), pp. 86-116, muestra que la relación entre la filosofía de Wyclif y sus doctrinas teológicas es tal que muchas de las últimas parecen seguirse de la primera. Frente a esto G.C. Heseltin, «The Myth of Wycliffe», *Thought*, VII (1933), pp. 108-21, tiende a descontar la importancia de Wyclif como pensador y erudito.

66 En este punto, así como en lo que se refiere a la doctrina de la predestinación, Wyclif parece haber leído a Agustín a través de los ojos de Bradwardino, un teólogo anterior de la Universidad de Oxford. J.F. Laun, «Thomas von Bradwardin der Schüler Augustins und Lehrer Wiclifs», *ZschrKgesch*, XLVII (1928), pp. 333-56; J.F. Laun, «Die Prädestination bei Wyclif und Bradwardin», *ImagoDei* (Giessen, 1932), pp. 62-84; G. Leff, «Thomas Bradwardine's 'De causa Dei'», *JEH*, VII (1956), pp. 21-29.

67 Por esta razón es posible, si se examinan sólo sus obras tempranas, concluir que en este punto Wyclif estaba básicamente de acuerdo con la doctrina católica. P. De

lógica y la coherencia, así como la corrupción y división que veía en el seno de la iglesia, a la larga le llevaron a afirmar que la autoridad de la Biblia debe colocarse por encima de cualquiera tradición o dignatario eclesiástico. La Biblia ha sido dada por Dios como su palabra a su pueblo fiel, y no para que la monopolice un clero corrupto. De aquí la necesidad de traducirla al inglés, el idioma del pueblo —proyecto éste que Wyclif inspiró y sus seguidores llevaron a la realidad.

El resto de la teología de Wyclif se sigue de su posición con respecto a la autoridad de la tradición y del magisterio eclesiástico. Pero antes de discutir aquellos otros aspectos de su pensamiento que le merecen el título de precursor de la Reforma debemos exponer otro elemento básico de su teología: su doctrina del «dominio».

El «dominio», o señorío, fue siempre uno de los temas principales de la teología de Wyclif, aun antes de que el Gran Cisma y otros acontecimientos le llevasen a las consecuencias más radicales de su pensamiento. Wyclif trata este tema de dos tratados: *Del dominio divino* y *Del dominio civil*. El dominio divino es la base de todo otro señorío, puesto que sólo Dios tiene un verdadero derecho de dominio sobre lo demás. Los humanos, y aun los ángeles, sólo tienen derecho sobre las criaturas porque Dios, a quien el dominio pertenece en propiedad, les confiere a algunas de sus criaturas porciones de su dominio.[68] Es cierto que a menudo los humanos usan su señorío —tanto civil como eclesiástico— de manera impropia; pero cuando lo hacen su poder no es ya el verdadero dominio evangélico que consiste realmente en servir, sino que viene a ser un dominio «humano» o coercitivo.[69] Se sigue que la autoridad eclesiástica —cuyo dominio en todo caso se limita a lo espiritual —deja de existir cuando utiliza su señorío de manera injusta, y que entonces el laicado no le debe ya obediencia.[70] Aunque sería incorrecto pensar que Wyclif calculaba las consecuencias políticas de sus acciones— sobre todo por cuanto parece haber sido incapaz de comprender la compleja realidad política de su tiempo— no cabe duda de que tales opiniones sobre el «dominio» pronto atrajeron la atención y el apoyo de aquellos que se esforzaban por poner coto a la influencia

---

Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du debut du XVe* (Bruges, 1954), p. 259. Esta interpretación ha sido refutada por M. Hurley, *Scriptura sola: Wyclif and His Critics* (New York, 1960).

68 *De domin. div.* 1. 3. 2.

69 Wyclif establece una distinción entre tres clases de dominio: primero, el natural; segundo, el humano, que es por naturaleza coercitivo; tercero, el evangélico, que es el más elevado y es en realidad un ministerio más bien que un señorío en el sentido humano.

70 *De civ. domin.* 1. 8.

de la iglesia en los asuntos internos de Inglaterra, y por detener la corriente de dineros ingleses que iba a desembocar a las arcas papales en Aviñón. Pero este apoyo de carácter político le sería retirado al conocerse las consecuencias últimas de sus doctrinas sobre la autoridad de las Escrituras y la naturaleza del dominio.

Estas consecuencias se ven más claramente en la eclesiología de Wyclif y en su doctrina eucarística. Su eclesiología se basa en la distinción agustiniana entre la iglesia visible y la invisible. La iglesia invisible es el conjunto de los electos, mientras que la visible incluye tanto electos como réprobos. Aunque es imposible distinguir con certeza absoluta entre los electos y los réprobos —de hecho es imposible saber a qué categoría uno mismo pertenece— hay indicaciones que permiten hacer conjeturas al respecto. Estas indicaciones son una vida pía y la obediencia a la voluntad de Dios. Siguiendo tales indicios, parece ser casi seguro que el Papa no es sólo un réprobo, sino que es el anti-Cristo mismo, y que por tanto ha perdido todo derecho de dominio sobre los fieles.[71]

Fue en el 1380, unos cuatro años antes de su muerte, que Wyclif atacó la doctrina de la transustanciación.[72] Se sintió obligado a hacerlo porque le resultaba imposible aceptar la idea de que los elementos consagrados dejasen de ser verdadero pan y vino. Esta afirmación le parecía paralela al docetismo, puesto que, de igual modo que esa herejía negaba la encarnación de Dios en un hombre verdadero, la doctrina de la tansustanciación niega la presencia del Señor en verdadero pan y vino. Por lo tanto, es necesario afirmar que aún después del acto de la consagración el pan continúa siendo pan y el vino es aún vino. Pero a pesar de ello el cuerpo y la sangre de Cristo están realmente presentes en la eucaristía. Están presentes por cuanto actúan para la salvación de los fieles; están presentes en un sentido espiritual, en las almas de los participantes; y están presentes también de un modo

71 Por razones de espacio, no hemos discutido aquí la doctrina de Wyclif sobre los méritos y su lugar en el proceso de la salvación. Baste decir que Wyclif rechaza la idea de que el humano pueda tener méritos ante Dios *de condigno* —es decir, mérito en el sentido estricto, que por tanto merece una recompensa— aunque sí es posible que una acción humana tenga mérito de *congruo* —es decir, que Dios la cuente como meritoria. Por lo tanto, es imposible que alguien tenga más méritos de los que necesita para la salvación, no hay tal cosa como un tesoro de méritos que la iglesia pueda transferir a los fieles, y todo el sistema penitencial —especialmente la práctica de vender u otorgar indulgencias— debe ser abandonado.

72 Esta parece ser la fecha de su tratado *Sobre la eucaristía*. Un año antes, en *Sobre la apostasía*, había indicado que tenía dificultades con esa doctrina, pero no había dado más detalles.

«sacramental» y misterioso, por cuanto el cuerpo de Cristo, que está físicamente presente en el cielo, en el acto eucarístico se hace presente en toda la hostia de un modo «espiritual», así como el alma se encuentra en todo el cuerpo.

El peligro que las doctrinas de Wyclif representaban para el cristianismo medieval resulta obvio. Su teoría del dominio, llevada a sus últimas consecuencias, podría minar tanto el poder eclesiástico como el civil. Su doctrina de la iglesia, su oposición al sistema penitencial, y sus opiniones eucarísticas se apartaban en mucho de lo que había venido a ser doctrina tradicional de la iglesia. Por lo tanto, sus propias doctrinas son señal de que el fin de la Edad Media se aproximaba; el hecho de que esas doctrinas no lograron mayor aceptación muestra que la nueva edad no había nacido todavía.

Las ideas de Wyclif no murieron. Ya hemos dicho que sobrevivieron en Inglaterra por largo tiempo después de la muerte de su autor, y que a la larga el remanente del movimiento lolardo se fundió con la reforma inglesa. Debemos añadir ahora que sus doctrinas también llegaron hasta Bohemia, donde surgirían de nuevo, con ligeras modificaciones, en Hus y sus seguidores.

Juan Hus fue predicador en la Capilla de los Santos Inocentes de Belén, en Praga, y rector de la universidad de esa ciudad. Hus recibió una profunda influencia de las obras de Wyclif,[73] y se dedicó a buscar la reforma de la iglesia de manera semejante a su predecesor inglés. El sentimiento anti-alemán en Bohemia era considerable en esa época, y Hus vino a ser el símbolo de ese sentimiento. Por lo tanto, las consideraciones de orden político no fueron del todo ajenas al curso de este nuevo movimiento. Tras largas luchas que es imposible narrar aquí, Hus fue llamado a comparecer ante el Concilio de Constanza, para lo cual le fue otorgado un salvoconducto por el emperador Segismundo. Pero a pesar de ese documento, y en parte por la intervención de reformadores de otra índole tales como Pedro d'Ailly y Juan Gerson, Hus fue condenado por el Concilio y quemado como hereje. Cuando

73 J. Loserth, *Huss und Wiclif: Zur Genesis der hussitischen Lehre* (München, 1925), subraya este punto, mientras que la posición contraria puede verse en M. Spinka, *John Hus and the Czech Reform* (Chicago, 1941), pp. 12-20. Véase también J. Kvacala. «Hus und sein Werk», *JKGSlav*, neue Folge, VIII (1932), pp. 58-82, 121-42. Acerca de otras fuentes bohemias que pueden haber contribuido al movimientos de Hus, véase S.H. Thomson, «Pre-Hussite Heresy in Bohemia», *EngHisRev*, XLVIII (1933), pp. 23-42; J. Macek, *Jean Hus et les traditions hussites* (París, 1973); A. Molnár, *Jean Hus, témoin de la vérité* (París, 1978); A.C. Bronswijk, *Hervormers, ketters en revolutionaren: Jan Hus en de Tsjechische kerkreformatie* (Kampen, 1982). La mejor biografía breve es la de M. Spinka, *Jonh Hus: A Biography* (Princeton, 1968).

las noticias de estos acontecimientos llegaron a Bohemia, Hus se volvió símbolo nacional, y muchas de sus doctrinas fueron defendidas como cuestión de orgullo patrio. Aunque sus seguidores pronto se dividieron, y tales divisiones les llevaron a encuentros armados, las doctrinas de Hus no desaparecieron. A mediados del siglo XV sus seguidores se unieron a algunos valdenses y formaron la Unión de los Hermanos Bohemios, que posteriormente adoptó las ideas de la Reforma Protestante.

Aunque las doctrinas de Hus no eran las mismas de Wyclif,[74] sería correcto afirmar que en lo esencial ambos coincidían. Puesto que es imposible comparar aquí a estos dos pensadores en cada aspecto de sus doctrinas, baste decir que en general Hus era más moderado que Wyclif —especialmente en el uso del lenguaje—, que las circunstancias le llevaron a prestar más atención a la cuestión de la indulgencias,[75] y que su cargo de predicador en la Capilla de los Santos Inocentes de Belén le dio ocasión de introducir reformas litúrgicas de acuerdo a su teología.[76]

Por último, debemos decir una palabra acerca de Jerónimo Savonarola, ardiente reformador que combinaba la educación esmerada de un dominico con las expectaciones apocalípticas de un joaquinita.[77] Aunque no fue un teólogo distinguido, Savonarola nos interesa aquí como prueba de que aún en Italia, donde supuestamente el renacimiento estaba llevando a un nuevo interés en el antiguo arte pagano, y en la estética por encima de la religión, había suficiente sentimiento en pro de una reforma religiosa para hacer posibles las repetidas «quemas de vanidades» que tuvieron lugar en Florencia bajo la dirección de Savonarola. Si volviésemos nuestra atención hacia España, Polonia, o cualquiera otra porción de la cristiandad latina, encontraríamos la misma búsqueda de una nueva vida espiritual. En el siglo siguiente, esta búsqueda llevaría a la Reforma Protestante y a su contraparte católicorromana.

74 Véase P. de Vooght, *Hussiana* (Louvain, 1960).
75 Véase Spinka, *Hus.*, pp. 130-64.
76 E.C. Molnar, «The Liturgical Reform of John Hus», *Spec*, XLI (1966), pp. 297-303.
77 D. Weinstein, «Prophecy and Humanism in Late Fifteenth Century Florence: A Study in the Relations between Savonarola and the Florentine Humanists» *DissAbs*, XVII (1957), p. 1989. Una magnífica biografía es la de R. Ridolfi, *The Life of Girolamo Savonarola* (London, 1959).

XIV

El fin de una era

Llegamos así a lo que fue claramente el fin de una era. Constantinopla, la ciudad cristiana de Constantino, pertenecía ahora al pasado, y donde antes se invocaba el nombre del Salvador resonaba ahora el hombre del Profeta. Su pretensión de ser la «nueva Roma» había sido heredada por Moscú, alrededor de la cual un nuevo imperio comenzaba a surgir. En el occidente, la vieja Roma no gozaba de mejor suerte que su contraparte oriental. Había perdido su antigua posición de centro del mundo, y era ahora un factor político más dentro de una Europa cada vez más dividida por el nacionalismo. Los varios reinos de la Península Ibérica se unían ahora, el moro desaparecía, y nuevos horizontes se abrían allende los mares, donde un nuevo mundo estaba en espera de ser colonizado, cristianizado y explotado. La imprenta de tipos movibles comenzaba a diseminar materiales escritos a una velocidad que parecía increíble. Numerosos exiliados procedentes de Constantinopla reintroducían en Italia el estudio de las letras clásicas griegas. Eruditos tales como Lorenzo Valla sembraban dudas sobre la autenticidad de documentos en los que se basaba buena parte de la concepción del mundo del medioevo. Otros comenzaban a señalar hasta qué punto la transmisión manuscrita de los textos genuinos de la antigüedad cristiana los había corrompido.

Muchos de los personajes envueltos en estos grandes acontecimientos creían esta viviendo en la aurora de un nuevo día, cuando la ignorancia y la superstición de los últimos mil años desaparecerían. Esta opinión de que esos mil años habían entorpecido el desarrollo

humano genuino hizo que se les llamara la «Edad Media», y que la nueva edad recibiese el título del «Renacimiento». Los más altos logros artísticos del medioevo fueron entonces llamados «góticos» —es decir, bárbaros— y los arquitectos, pintores y escultores tomaron por ideal el arte clásico grecorromano.

Sería incorrecto pensar que la iglesia como institución se opuso a estas nuevas corrientes. Los Papas rivalizaban con otros príncipes italianos en sus esfuerzos por atraerse los mejores artista y eruditos. Lorenzo Valla, quien destruyó la base del poder temporal del papado al probar que la llamada Donación de Constantino era espuria, formaba parte de la curia papal. Aunque hubo fuertes protestas por parte de algunos monjes y laicos, el papado había sido capturado por el espíritu de la época.

No es este el lugar para discutir el pensamiento del Renacimiento, que pertenece más bien al próximo volumen de esta *Historia*. Pero sí debemos detenernos para discutir el juicio que el Renacimiento pronunció sobre la Edad Media.

Lo primero que debemos decir dentro de este contexto es que quien haya leído el presente volumen se habrá percatado que el medioevo no fue un período uniforme al cual se pueda aplicar un juicio global. Los primeros años después de las invasiones de los bárbaros, así como el siglo y medio que siguió a la decadencia del imperio carolingio, fueron ciertamente oscuros. Pero si hay en la historia de la civilización occidental una época que pueda llamarse «clásica» por la coherencia de su cosmovisión, por su originalidad, y por la belleza que creó, es sin lugar a dudas los siglos XII y XIII. A fin de pronunciar un juicio correcto sobre la Edad Media, han de tenerse en cuenta, no sólo los siglos oscuros, sino también los grandes logros del medioevo.

En segundo lugar, resulta claro que cualquier evaluación de la Edad Media necesariamente reflejará las presuposiciones teológicas de esa evaluación. Si se toma como punto de partida la opinión según la cual el propósito de la historia es llegar al punto en que el ser humano se hace adulto y queda emancipado de todas las ataduras tradicionales, el Renacimiento y los siglos subsiguientes serán vistos como el período en que el humano fue librado de las autoridades religiosas y políticas del medioevo. Si, por otra parte, se pretende que el propósito del ser humano es esencialmente espiritual, y que ese propósito sólo puede ser logrado dentro de la estructura y bajo la autoridad de un orden cristiano, la Edad Media será vista como el período glorioso en que la autoridad religiosa fue más generalmente aceptada, cuando las gentes estaban más preocupadas por sus destinos eternos, y cuando las dudas

sobre cuestiones religiosas fundamentales eran menos comunes. En cualquier caso, la evaluación que se haga de la Edad Media dependerá del punto de partida de tal evaluación.

Podemos decir, sin embargo, que si la encarnación es el punto focal de la fe cristiana, como hemos afirmado en el primer volumen de esta *Historia*, el fin de la Edad Media ha de verse a la vez con regocijo y con dolor. Ha de verse con regocijo porque despertó en el ser humano una nueva conciencia del valor de su propia vida en todos sus aspectos. Mientras el estilo hierático del arte bizantino daba la impresión de que los acontecimientos relacionados con la encarnación habían tenido lugar aparte de la experiencia humana normal, y la lánguida expresión de la pintura medieval occidental parecía implicar que a fin de ser cristiano es necesario ser menos que humano, las figuras de Miguel Angel en la Capilla Sixtina despiertan en quien las observa el orgullo de ser humano, de ser miembro de esta raza en uno de cuyos miembros Dios mismo tuvo a bien encarnarse. Pero por otra parte el ocaso de la Edad Media ha de verse con dolor, porque nunca desde entonces hasta el siglo XX —y entonces por razones distintas— volvería el ser humano a verse a sí mismo como parte de la creación armoniosa de Dios, que existe sobre esta tierra entre animales, plantas, nubes y océanos por la sola misericordia del Creador. El ocaso de la Edad Media fue también el ocaso de la visión del humano como un ser incompleto cuyo destino final sólo puede lograrse porque Dios en la encarnación le ha hecho posible vivir en armonía con lo divino y con la creación —esta última como consecuencia de la armonía con Dios, pero también como medio para lograr esa armonía. El ser humano del Renacimiento, gobernante de su propia vida y de todo lo que le rodea, que no tiene necesidad de la acción condescendiente de Dios en la encarnación, pronto llegaría a ser el humano explotador y destructor de su medio ambiente.

La Edad Media fue seguida, no sólo por el Renacimiento, sino también por las reformas católica y protestante. En cierto sentido, estas dos reformas fueron nuevos puntos de partida; pero en otro sentido fueron también continuación del espíritu medieval. Como veremos en nuestro próximo volumen, estos dos movimientos proveyeron los medios y la oportunidad para que los creyentes pudiesen proclamar y ver de nuevo, en sus situaciones siempre cambiantes, la afirmación básica de la fe cristiana: que Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo a sí.